ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

VOLUMEN XVI

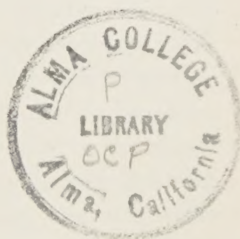
ANNO 1950

VOLUMEN XVI MCML

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM





PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1950

v. 16
1950

Solowjews Stellung zur katholischen Kirche [1]

Primum et ante omnia Ecclesiae
Unitas instauranda, ignis fovendus in
gremio sponsae Christi

SOLOVIOV

Die Frage, welche Stellung das grösste philosophische Genie, das die slawischen Völker hervorgebracht haben, zu der auf dem Felsen des hl. Petrus auferbauten Kirche in den drei Hauptperioden seines Lebens eingenommen hat, bietet für einen, der ganz unvoreingenommen an ihre Lösung herantritt, keine Schwierigkeiten. Solowjew hat seine Einstellung nicht nur mit aller erdenklichen Bestimmtheit und Klarheit in seinen zahlreichen Schriften zum Ausdruck gebracht, sondern sie auch im Rahmen seiner allgemeinen Weltanschauung mit unvergleichlicher Darstellungskunst begründet und entwickelt. Schwierigkeiten entstehen erst dann, wenn man den grossen Denker um jeden Preis von der Kirche, in deren Dienst er die besten Kräfte seiner Reife- und Vollendungsjahre gestellt hat, trennen will. Es ist schon das Los aller grossen Geister, dass sich verschiedene Strömungen ihres gewaltigen Erbes bemächtigen wollen und dabei den eigentlichen Sinn der in ihm enthaltenen Schätze gewaltsam entstellen. Zu solchen Entstellungen gehören die hartnäckigen Versuche, die letzte Gestaltung, die Solowjew seiner Philosophie der All-Einheit gab, in einen mehr oder minder weit gehenden Gegensatz zu der streng katholischen Grundeinstellung seiner mittleren Lebensperiode zu bringen. Im vorliegenden

(1) Der vorliegende Aufsatz stellt eine Vorarbeit zur « *Kleinen Biographie Solowjews* » dar, die noch in diesem Sommer anlässlich des fünfzigsten Todesjahres des Denkers erscheinen wird. Gleichzeitig bringt der Verlag *Erich Wewel, Krailling vor München* den 7. Band der ersten deutschen Gesamtausgabe der Werke Solowjews heraus. Der Band, von mir übersetzt und eingeleitet, enthält die Schriften des Denkers zur theoretischen Philosophie, zur Ästhetik und Philosophie der Liebe.

Aufsatz soll ein kurzer Blick auf die erste, orthodox-messianistische Periode Solowjew's geworfen werden, in der er in seiner Mutterkirche die einzige wahre Führerin auf dem Weg sah, der zu den Pforten des ewigen Reiches führt. Etwas ausführlicher will ich mich mit der mittleren Periode befassen, in der Solowjew alle seine Hoffnungen auf das « grosse, heilige und ewige Rom, den untrennbaren Grundbestandteil der ökumenischen Kirche » [1] setzte. Das Hauptgewicht unserer Untersuchung soll aber auf die abschliessende apokalyptische Gestaltung der Weltanschauung Solowjew's fallen. Eine flüchtige Prüfung der authentischen Ausführungen des Denkers wird, so hoffen wir, genügen, zu zeigen, dass er keineswegs zusammen mit seinen messianistischen Hoffnungen und Erwartungen auch seine katholische Grundeinstellung fallen liess. Er gab zwar die Hoffnung auf, das Gottesreich werde schon *hier* auf Erden, im Rahmen der diesseitigen Ordnung der Dinge zur Verwirklichung gelangen: die Vereinigung der Kirchen werde nicht die abschliessende Periode in der Geschichte der Menschheit einleiten, sondern ihren Abschluss bilden; sie werde an der Schwelle vollzogen werden, die diese Welt von *der* Welt trennt, die « nicht von dieser Welt ist ». Vereint werden die Christen die Stufen des ewigen Tempels besteigen, vereint um den, dem der Heiland die Schlüssel seines heiligen Reiches anvertraut hat. Die apokalyptische Geschichtsphilosophie, die im ununterbrochenen geistigen Aufstieg Solowjew's seine frühere messianistische Geschichtsauffassung abgelöst hat, bedeutet nicht eine Abschwächung oder gar eine Absage an die feste katholische Haltung Solowjew's, sondern nur ihre folgerichtige Entwicklung und Vertiefung.

« Ist allen Mystikern – sagt der grosse Jesuitenpater Friedrich Muckermann in seinem wunderschönen Buch " Wladimir Solowjew. Zur Begegnung zwischen Russland und Abendland " [2] – wesensgemäss das vollkommenere Leben in der Vereinigung mit Gott, so darf man vielleicht sagen, dass bei keinem von ihnen über das Persönliche hinaus so viel Welt und Kosmos in diese strahlende Einheit hineingenommen ist, wie bei Solowjew ». Der Grund für

(1) Solowjew's Worte aus einem Brief an das Haupt des mittleren russischen romfeindlichen Slawophilentums, Iwan Aksakow. Briefe, Bd. IV (1923) S. 21.

(2) Verlag Otto Walter, Olten 1945, S. 182/83.

diese erstaunliche Weite seines geistigen Blickfeldes liegt vor allem darin, dass das gesamte Schaffen des grossen Denkers, seine ganze Welt- und Lebensanschauung aufs Tiefste in seiner urwüchsigen mystischen Schau verwurzelt ist. Die dialektische Kraft, mit der Solowjew seine Ideenmassen in Bewegung bringt, und die systematische Vollendung, in der diese Bewegung zum Abschluss kommt, verfolgen letzten Endes einen Zweck – wenigstens einige Strahlen aus dem unerschöpflichen Licht, das sich ihm, wie allen grossen « Eingeweihten » in einer wundervollen « inneren Erleuchtung » offenbarte, mit den Mitteln der begrifflichen Erkenntnis einzufangen.

Im alttestamentlichen Buche « Sprüche Salomons » tritt die Allweisheit (Chochma, Sophia) als « Werkmeister » Gottes auf, den « der Herr im Anfang seiner Wege gehabt hat ». Die in den wenigen Sätzen der « Sprüche » enthaltene Lehre wird unter Verwertung der platonischen, plotinischen und gnostischen Ideen von der jüdischen Religionsphilosophie, der sog. « Kabbala », ausgebaut. Auf dem christlichen Boden findet die sophianische Grundanschauung ihre vollkommenste Gestaltung in der deutschen Mystik, vor allem bei ihrem grössten Vertreter, Jakob Böhme. Die deutsche idealistische Romantik ist bestrebt, die Mystik der göttlichen Allweisheit zu einem mit allen Mitteln des spekulativen Denkens errichteten, weltumfassenden System zu erweitern. Die nahe Verwandtschaft des grössten slawischen Denkers mit den führenden Geistern der christlichen Romantik fällt in die Augen: Mit Baader und besonders mit Schelling verbinden ihn zahlreiche Linien, man darf aber nur einen geringen Teil dieser Verbindungslinien auf unmittelbaren Einfluss dieser Denker auf Solowjew zurückführen. Das Gemeinsame stammt entweder aus der mystischen Urtradition oder bildet eine selbständige begriffliche Gestaltung der geheimnisvollen mystischen Erfahrung, die der sophianischen Lehre zugrundeliegt. Wie alles Organische wächst der lebendige Baum des erstaunlich reichen Schaffens Solowjew's aus *einem* Keim empor. Die « feste Form, die lebend sich entwickelt », tritt klar schon in den ersten Entwicklungsstadien dieses Keimes hervor. Sie erweist sich in ihrem weiteren Wachstum als kräftig genug, um den unendlich reichen und mannigfaltigen Stoff, der dem wachsenden Baum von allen Seiten zugeführt wird, aufzunehmen, das Fremdartige entweder auszuscheiden oder den Gesetzen des eigenen Wachstums zu unterwerfen. Der in den Tiefen der mystischen

Schau empfangene Keim, aus dem sich die gesamte Weltanschauung Solowjew's entwickelt, ist der *Reichsgedanke.* « Seit Augustinus Tagen – sagt P. Muckermann – ist der Reichsgedanke, wie er im Sehnen der heutigen Menschheit wieder aufbricht, niemals so umfassend, so tiefsinnig, so begeistert gefeiert worden, wie von unserem Dichter-Philosophen » (1).

Die Schöpfung, wie sie vor dem Sündenfall bestand, fasst Solowjew als das Reich der idealen Urbilder alles Seins (platonischer Ideen). Die Seele dieses idealen Kosmos ist mit der Sophia zu einer vollkommenen Einheit verbunden. Der Sündenfall zerstört diese Einheit. Der harmonische Kosmos, in dem alles zugleich eins ist (ἕν καὶ πᾶν) wird zum Chaos (Tohuwabohu der Bibel), in welchem die Vielheit seiner Elemente zunächst kein einigendes Band findet und in dem frucht- und sinnlosen Kampf aller gegen alle seine Kräfte verschwendet. Durch den Sündenfall wird das grosse kosmische Drama eingeleitet, dessen letzter Akt die Wiedervereinigung der gefallenen Schöpfung mit ihrem Schöpfer darstellt. Die Sophia leitet die Schöpfung durch die aufsteigenden Stufen der kosmischen Entwicklung, die im wiedergewonnenen Gottesreich ihren Abschluss finden.

Die freie Wiedervereinigung der Schöpfung mit dem Schöpfer in der wiedergewonnenen All-Einheit wird in der vom Gottessohn Christus gestifteten Kirche vollzogen. Die « Braut Christi », welche die Menschheit und durch die Menschheit die gesamte Schöpfung seinem heiligen Reich entgegenführt, ist die vollkommenste Offenbarung der Allweisheit Gottes auf Erden. Ihre hohe Aufgabe kann die Kirche nur dann erfüllen, wenn sie dem Geiste ihres göttlichen Stifters unbedingt treu bleibt. Das Licht des reinen Glaubens sieht der junge Solowjew ausschliesslich und allein in seiner orthodoxen Kirche brennen. Das Volk, das dieses Licht in seine Seele aufgenommen und in seiner ganzen Reinheit aufbewahrt hat, dürfe sich von rechtswegen als das « Gott-tragende Volk » betrachten, als das Werkzeug der göttlichen Allweisheit, dem es beschieden ist, die gefallene Schöpfung mit dem Schöpfer endgültig zu versöhnen und ihr die Pforten des ewigen Reichs zu öffnen. Als Vollender des Werkes Christi auf Erden dürfe es sich als den Messias unter den Völkern betrachten. Als die wahre « Braut

(1) *Der Gral*, 1932, S. 904 (In der Besprechung meines Buches *Solowjews Philosophie der All-Einheit*, Kaunas 1932. XVI+497).

Christi » dürfe mit Recht das russische Volk seine griechisch-orthodoxe Mutterkirche betrachten. Die römisch-katholische Kirche sei Seinem heiligen Vermächtnis untreu geworden, und so müsse sie die Schlüssel Seines ewigen Reiches, die ursprünglich beiden Kirchen gehörten, an die griechisch-orthodoxe Kirche abtreten. Um diesen Anspruch durchzusetzen, muss die griechisch-orthodoxe Kirche alle ihre Angriffe gegen die angeblich falschen historischen Wege richten, die die römisch-katholische Kirche gegangen sei. In diesen Angriffen erschöpfen ihre ganze Energie alle Vertreter des russischen Slawophilentums. Man begegnet ihnen schon bei dem Stammvater des russischen Romanes, dem russischen Cervantes, Gogol, und bei dem zweitgrössten Lyriker Russlands, Tjutschew. Philosophische Fundamente unter die Mauer der Festung, von der aus diese Angriffe unternommen werden, versucht der Stammvater des russischen Slawophilentums, Iwan Kirejewskij zu legen; die Festung wenigstens im Rohbau zu vollenden, war der bedeutendste philosophische Kopf unter den Slawophilen, Chomjakow, bestrebt. Gelegentliche Vorstösse gegen den Geist der römischen Kirche und des von ihr geführten « faulenden Abendlandes » werden zu einem grossen Gesamtangriff zusammengefasst und erweitert erst durch den eigentlichen Vollender des russischen Messianismus in seiner orthodoxen Gestalt, den jungen Solowjew. Die Angriffe seiner slawophilen Vorgänger gegen das historische Werk der katholischen Kirche erreichen bei ihm ihren Gipfel dadurch, dass er auf die Hauptstufen der geistigen Entwicklung des Abendlandes die biblische Erzählung von den drei Versuchungen Christi überträgt. Rom habe zuerst das Schwert der Cäsaren ergriffen und sei dadurch dem Hochmut der Macht verfallen. Als notwendige Reaktion auf diesen Irrweg entstand der zweite Irrweg, der rationalistische Hochmut des Verstandes, den der Protestantismus eingeschlagen und der in der deutschen panlogistischen Philosophie, die die ganze Wirklichkeit in die dialektische Bewegung abstrakter Begriffe verwandelte, sein letztes Wort gesprochen hatte. Auf diesen zweiten Irrweg des Abendlandes folgte, ebenfalls notwendig, der dritte und schlimmste Irrweg: in den Ruinen der Riesenbauten der selbstherrlichen « reinen » Vernunft, hat sich der materialistische Hochmut des Fleisches festgesetzt. In den Hauptstufen seiner geistigen Entwicklung sei das Abendland allen Versuchungen des bösen Geistes erlegen: die volle Verantwortung für diese Entwicklung trage die Kirche Roms.

In dieser Anklage gipfeln alle Versuche der Slawophilen, die reine Wahrheit Christi in den ausschliesslichen Besitz der griechisch-orthodoxen Kirche zu nehmen. Sie macht einen tiefen Eindruck auf den grössten russischen Romanschriftsteller Dostojewskij, der ihr die Grundkonzeption seines « Grossinquisitors » entnimmt (1). Diese Anklage bildet eigentlich bereits in der ersten Gestaltung der Weltanschauung Solowjew's einen Fremdkörper, den zu assimilieren und in das Ganze seiner Anschauungen einzuordnen, sogar seine geniale systematische Kraft nicht ausreichte. Schon in der Magister-Dissertation, die er in seinem 21. Lebensjahre niederschrieb, beginnt er *eigene* Wege einzuschlagen. Die neue Philosophie, die dem jungen Denker vorschwebt, müsse « die Fülle der geistigen Anschauungen des Ostens » mit der « logischen Vollkommenheit der westlichen Form » vereinigen. Bei dem weiteren Eindringen in die philosophischen Schatzkammern sowohl des Ostens als des Westens sieht Solowjew ein, dass ein grundsätzlicher Gegensatz zwischen der kontemplativen Weisheit des ersteren und der rationalen Weltbetrachtung des zweiten nicht besteht, und er baut sein System auf, ohne sich um die vorgefassten Schemen seiner slawophilen Vorgänger zu kümmern. Nur die scharfe Ablehnung der historischen Wege Roms, die er von seinen slawophilen Vorgängern geerbt hat, bleibt bis zum Ende seiner ersten orthodox-messianistischen Schaffensperiode (1874-1881) bestehen.

An der Schwelle der orthodox-messianistischen und der katholisch-messianistischen Periode steht die Abhandlung « Über die geistliche Macht in Russland » (1881). Der Angriff auf die Kirche Roms wird in ihr mit unverminderter Schärfe weitergeführt. « In der westlichen Welt – sagt Solowjew – hat die Kirche Christus durch den Papst ersetzt » (2) und die Grundprinzipien der christlichen Wahrheit, die Liebe und die Freiheit ihren Machtgelüsten geopfert. Leider habe auch die russische Kirche den falschen Weg der Gewalt und äusserer Nötigung betreten. Unter dem herrschsüchtigen Patriarchen Nikon habe sich in ihr Leben « das verborgene Gift des fremden Prinzips » eingeschlichen. « Seit Nikon hat sich die Hierarchie der russischen Kirche, ihrem Glauben und ihrer Lehre nach rechtgläubig bleibend, in ihrer äusseren Tätigkeit

(1) Vgl. meine Abhandlung *Solowjew und Dostojewskij*, Bonn 1948. 72 SS.

(2) Sämtliche Werke, Petersburg 1901 ff., Bd. III, S. 207.

Bestrebungen und Handgriffe angeeignet, die den fremden, nicht evangelischen und nicht rechtgläubigen Geist entlarven » (1). Nikon habe sich den Grundfehler des Lateinertums zu eigen gemacht, der darin besteht, dass « die geistliche Gewalt an und für sich, als das Prinzip und das Ziel anerkannt wird » (2), während sie nur das Werkzeug darstellt, das nur *einem* Ziele dienen soll, der wahren Herrschaft Christi auf Erden. Den typischen Vertretern des katholischen Machtprinzips, den Jesuiten, gehe es nur um die weltliche Herrschaft der Kirche, der wahre Geist Christi sei ihnen gleichgültig. Insofern sei die Kirche Roms geradezu « antichristlich ». Zwar ist auch die östliche Hierarchie vom Geiste Christi abgewichen, indem sie dem Beispiel der machtgierigen westlichen Kirche folgte, sie hat aber ihren Irrtum nicht zum Dogma erhoben, sie hat sich nicht bewusst gegen den Geist Christi empört und nicht sich selbst an Christi Stelle gesetzt (3). Das fremde römische Gift kreise aber in ihren Adern und trage Schuld an dem schmachvollen Zustand der russischen Staatskirche, den zu schildern Solojew die düstersten Farben wählt. Die Kirche, deren sich der fremde « lateinische » Geist bemächtigt habe, konnte auch ihre Einheit nicht bewahren. Millionen von « Altgläubigen » sind von ihr abgefallen. Das letzte Gebet des Heilands: « Dass alle eins seien », bleibt unerfüllt. Wie kann aber Christus in Zion einziehen, um mit den Seinen das Abendmahl zu halten, wenn Jerusalem noch schläft und gar die Eselin, die Ihn tragen soll (die Kirche), ihrem Herrn entlaufen und in Freiheit verwildert ist ? Solowjew befasst sich nun eingehend mit der traurigen Erscheinung des altgläubigen Schisma, und, indem er den Ursachen dieser Erscheinung bis in ihren tiefsten Grund nachgeht und den Weg sucht, auf dem die zerstörte Einheit wiederhergestellt werden könnte, kommt er zur grossen Überraschung und Empörung seiner slawophilen Freunde zu Ergebnissen, die nichts anderes als die rückhaltloseste Zurücknahme aller gegen die katholische Kirche gerichteten Vorwürfe bedeutet. Der Aufsatz « Über die geistliche Macht in Russland » mit seinem an Schärfe nicht zu überbietenden Angriff auf das « antichristliche » Rom erschien 1881; in den folgenden zwei Jahren veröffentlichte Solowjew zwei Aufsätze, die er dann

(1) Ib. S. 210.
(2) Ib.
(3) Vgl. III, 239.

im dritten Jahr (1884) in überarbeiteter Gestalt in einer Abhandlung « Über das Schisma im russischen Volk und in der russischen Gesellschaft » vereinigte. Die Polemik gegen die römische Kirche ist in diesen Aufsätzen ebenso wie in den « Drei Reden zum Andenken Dostojewskijs », die in denselben Jahren, 1882-1883, erschienen, völlig verstummt. Dem Grundsatz, dass die Welt gewaltsam nicht gerettet werden kann, bleibt Solowjew bis zum Ende seines Lebens treu, dem Vorwurf aber, Rom habe diesen Weg betreten und ihn hartnäckig verfolgt, begegnen wir weder in den Dostojewskij-Reden noch in dem Aufsatz über das Schisma. Mit diesem Vorwurf fällt auch die Behauptung, das russische Schisma sei dadurch entstanden, dass die russische kirchliche Hierarchie sich dem Gift des fremden, katholischen Gewaltprinzips zugänglich erwies. Die Ursachen des Schisma gehen letzten Endes darauf zurück, dass die Kirche des Ostens sich von der ökumenischen Einheit getrennt und damit den Grundcharakter des wahren christlichen Glaubens verleugnet hat. Die russischen Altgläubigen stellen ihre örtliche Überlieferung höher als die Einheit, aus der sie ausschieden. Begeht aber die ganze Ostkirche nicht denselben Fehler, indem sie die ökumenische Einheit zugunsten ihrer beschränkten örtlichen Überlieferung zerstört ? In beiden Fällen handle es sich um « Protestantismus der örtlichen Überlieferung ». Die russische Kirche, die aus der allumfassenden Einheit der universalen Kirche ausgeschieden ist, hat kein Recht sich zu beklagen, dass einer ihrer Teile sich von ihr getrennt hat: er begeht im Kleinen nur das, was die orthodoxe Kirche im Grossen begangen hat. Die Kirche, die sich vom Mittelpunkt des ökumenischen Christentums getrennt hat, kann unmöglich ihre Selbständigkeit behaupten: sie verfällt der Sklaverei des allmächtigen Staates und wird zum Werkzeug seiner Politik. Die Freiheit der Kirche kann nur in der Anlehnung an die überstaatliche und übernationale Macht der katholischen Kirche gewährleistet werden. Nur in dieser Kirche kann das letzte Gebet des Herrn « Ut omnes unum sint » verwirklicht werden. Die Spaltung der christlichen Welt war « eine grosse Sünde und ein grosses Unglück ». Glücklicherweise wurde gerade zu jener Zeit, als Byzanz diese Sünde begangen, Russland geboren, um das, was Byzanz verbrochen, wiedergutzumachen. Es habe allerdings von Byzanz das Heiligtum seines Glaubens in seiner ganzen Reinheit übernommen und müsse es als seinen kostbarsten Schatz behüten, es brauche aber deswegen keineswegs auch die historischen

Sünden des « zweiten Rom » sich zu eigen machen. Unter diesen Sünden war die Trennung von der auf dem Felsen Petri erbauten Kirche die grösste. Solange Russland in dieser Sünde verharrt, werden ihr alle Wege zur Überwindung ihrer gegenwärtigen trostlosen Lage verschlossen bleiben.

Mit besonderer Schärfe kommt der radikale Umschwung in der Stellung Solowjew's zur Kirche Roms in den Briefen, die in das dritte und vierte Jahr nach dem Tode Dostojewskijs fallen, zum Ausdruck. « Alles – schreibt Solowjew an *Kirejew* im selben Jahre (1883), da die dritte Dostojewskij-Rede erschien – dreht sich jetzt bei mir um die Frage der Kirchenvereinigung: was ich auch zu schreiben beginne, immer endet es mit: « ceterum censeo instaurandam esse Ecclesiae unitatem ». Und ein Jahr später: « Primum et ante omnia Ecclesiae unitas instauranda, ignis fovendus in gremio sponsae Christi ». « Von dieser Vereinigung – lesen wir in seinem Briefe an den Bischof Strossmayer, der wieder ein Jahr später geschrieben wurde – hängt das Schicksal Russlands, des Slawentums und der ganzen Welt ab. Wir Russen, wir Rechtgläubige und der ganze Orient können n i c h t s zustande bringen, so lange wir nicht den Fehler der Trennung der Kirchen wiedergutgemacht haben, so lange wir nicht der hochehrwürdigen Macht erzeigt haben, was ihr gebührt ». Aus dem erbitterten Bekämpfer der « antichristlichen » Wege Roms ist nun ein flammender Verteidiger des Felsens Sancti Petri und der auf ihm erbauten universalen Kirche geworden.

Der unbeugsame Wahrheitssucher muss die im harten Ringen mit seinen früheren Überzeugungen gewonnene Einsicht unter schwersten persönlichen Opfern verteidigen. Er hat gegen sich vor allem den engherzigen russischen Nationalismus, der die Predigt Solowjew's als einen Verrat an der vaterländischen Sache betrachtet. Im Kampfe gegen diesen Nationalismus, den auch Dostojewskij nie ganz überwinden konnte, entwickelt er sich zu dem neben Alexander Herzen grössten Publizisten Russlands: sein Hauptwerk auf diesem Gebiete ist « Die nationale Frage in Russland » (1883-88). In einer Reihe von Schriften, die der philosophischen Begründung und Weiterentwicklung der in ihren Grundzügen bereits in der ersten Periode ausgebildeten Weltanschauung gewidmet sind, ragen die Abhandlungen « Schönheit in der Natur » und « Der allgemeine Sinn der Kunst » (1889, 1890) hervor, die die Grundzüge der Ästhetik Solowjew's in meisterhafter

Zusammenfassung enthalten. In dieselbe Periode fällt die Schrift « Der Sinn der Liebe », in deren Betrachtungen die Ideen Platons, der Kabbala, der deutschen Mystik und Romantik ihre Krönung finden. Der Lehre Böhmes von der « himmlischen Jungfrau Sophia » hat den schönsten dichterischen Ausdruck der geniale polnische Dichter Slowacki verliehen, den vollkommensten philosophischen Ausdruck findet diese Lehre bei unserem Denker. Das monumentalste Werk der zweiten Periode, das in ihre zweite Hälfte fällt, da der messianistische Traum, ohne noch aufgegeben zu werden, dennoch nicht mehr den ganzen Vordergrund seines Denkens einnimmt, ist die « Rechtfertigung des Guten », in der Solowjew den allseitigst ausgebildeten und abgeschlossenen Teil seines philosophischen Systems, seine Ethik, dargestellt hat. Den grössten Teil seiner Kräfte hat aber unser Denker in seiner zweiten Lebensperiode der Sache der Wiedervereinigung der Kirchen um den einzigen von Gott gestifteten Mittelpunkt der christlichen Welt gewidmet. Dieser Sache sind neben einer Reihe von kleineren Schriften zwei Meisterwerke seines katholisch-messianistischen Lebensabschnitts, die « Geschichte und Zukunft der Theokratie » (1885-87) und «La Russie et l'Eglise universelle» (1889) gewidmet.

Solowjew zerschmettert in diesen Werken vor allem den Anspruch der Ostkirche auf den ausschliesslichen Besitz der christlichen Wahrheit. Das Zentraldogma der christlichen Offenbarung ist die Menschwerdung Gottes, die vollkommene, unlösbare Einheit des Göttlichen und des Menschlichen in der Person Jesu Christi. In der arianischen und in der nestorianischen Irrlehre geht das Göttliche in Christo im Menschlichen auf, in der monophysitischen und der monotheletischen Haeresie wird das menschliche vom Göttlichen völlig absorbiert. Von zwei entgegengesetzten Seiten wurde die absolute Einheit des göttlichen und des menschlichen Prinzips angegriffen, und so die Grundwahrheit, mit der das Christentum steht und fällt, arg entstellt. Die Versuche, diese Wahrheit zu unterwühlen, gingen sämtlich von der Osthälfte der christlichen Welt aus. Der Kampf, den die Gläubigen des Ostens unter der Führung solcher Männer, wie Athanasius, Chrysostomus, Flavianus ausfochten, würde kaum mit einem Siege geendet haben, wenn die Nachfolger des obersten Apostels des Herrn ihnen nicht tatkräftigste Unterstützung gewährt hätten: letzten Endes sind die trüben, aber mächtigen Wogen der östlichen Haeresien am Felsen des Hl. Petrus zerschellt.

Der Kampf um die reine Wahrheit Christi endete im 9. Jahrhundert mit einem vollständigen Triumph der Rechtgläubigkeit. Die Hierarchen des Ostens waren in ihrer Verteidigung der Orthodoxie auf die tatkräftige Unterstützung Roms nicht mehr angewiesen. Sie konnten nun ihren separatistischen Neigungen freien Lauf lassen. Die Folge war das von Photios eingeleitete und von Michael Cärullarios vollendete grosse Kirchenschisma. Die dogmatischen Schätze des Christentums wurden von der Ostkirche auch in ihrer Trennung von Rom voll erhalten. Aus dem theoretischen Gebiet hat sich der östliche Dualismus, der das Menschliche vom Göttlichen durch unüberbrückbare Schranken trennen wollte, zurückgezogen, um desto ungehemmter in das Gebiet des praktischen Lebens zu flüchten und sich dort restlos durchzusetzen. Das Göttliche wurde in Kirchen und Klöstern rückhaltlos anerkannt und gepriesen, und das ganze Leben, das sich ausserhalb ihrer Mauern abspielte, den von allem Göttlichen losgelösten menschlichen Trieben und Leidenschaften überlassen.

Dem wahren Christentum ist diese « altorientalische Gleichgültigkeit gegen alles Menschliche » vollkommen fremd. Die Kirche, die diese Gleichgültigkeit zum Prinzip ihres Lebens erhebt, verfällt tatsächlich dem alten Dualismus des Ostens, und so ist das gesamte Leben der von Byzanz beherrschten Menschheit nichts anderes als die « ins Innere hineingetriebene » und dort sich breit machende Häresie. Das Ideal des religiösen Lebens, das im Osten vorherrschte, stellte seit der Trennung der Kirchen die erstaunlichsten Analogien mit den Lehren des östlichen Heidentums, mit dem Buddhismus und dem Manichaeismus dar. Die byzantinischen Christen wussten selbstverständlich, dass die ganze Welt im Argen liegt, doch sie vergassen, dass Jesus Christus die Welt in ihrem Anfang und in ihrem Zentrum überwand, und dass die streitende Kirche jenen absoluten Sieg innerhalb aller relativen Sphären des menschlichen Daseins zu behaupten verpflichtet ist. Die byzantinische Frömmigkeit suchte ausschliesslich das Heil der individuellen Seele, sie verzichtete auf die sittliche Wiedergeburt der Gesellschaft, auf die Rettung der Welt. Nach der Auffassung dieser Halbchristen müsse die Menschheit als Ganzes im Argen liegen; deshalb sei es unnütz zu streiten oder einen Sieg über die Welt anzustreben; besser sei es die Welt zu verlassen, sich in der Wüste zu verbergen, ein Mönch und Einsiedler zu werden. Ein vollkommener Christ ist ein Anachoret. Das Ideal des

christlichen Lebens – wenigstens in soweit es auf Erden zu verwirklichen ist – sei der heilige Berg Athos, auf welchem Tausende von Mönchen während vieler Jahrhunderte schon dieser Welt und den menschlichen Interessen entrückt, sich völlig dem Gebete und der Kontemplation des ungeschaffenen Lichtes von Tabor ergeben. Der Osten hat vergessen, dass der Glaube, dem keine Taten folgen, einen toten Glauben darstellt, und dass der wahre Gott ein Gott der Lebenden und nicht der Toten ist. Christus hat die streitende Kirche (ecclesia militans) gegründet, die seinen absoluten Sieg über das Böse in allen relativen Sphären des menschlichen Daseins behaupten soll. Die Kirche, deren ganze Wirksamkeit sich auf Gebet und Kontemplation beschränkt, ist in ihrer Absonderung keine streitende Kirche mehr und muss als eine bloss desertierende Kirche angesehen werden.

Wie kann nun – fragt Solowjew seine früheren slawophilen Glaubensgenossen – wie kann eine solche Kirche den Anspruch auf den alleinigen Besitz der Wahrheit Christi erheben, da sie doch den tätigen Geist des Christentums stets verleugnet hat? Gegen die schweren Gebrechen der offiziellen russischen Kirche waren die alten Slawophilen durchaus nicht blind. Dies hinderte sie aber nicht daran, die orthodoxe Kirche als die lebendige Verkörperung der christlichen Wahrheit zu feiern und sie als solche den anderen christlichen Bekenntnissen entgegenzusetzen. Das Haupt der Slawophilen Chomjakow («Lehrer der slawophilen Kirche» nennt ihn mit leiser Ironie Solowjew) hatte die wahre Kirche als freiwillige und innerliche Synthese der Einheit und der Freiheit in der vollkommenen Liebe bestimmt: der Katholizismus habe die eigentliche Seele des Christentums, die Freiheit, getötet, der Protestantismus die Einheit der christlichen Welt zerstört: nur die orthodoxe Kirche habe unentwegt dem Ideal der auf Freiheit aufgebauten Einheit gehuldigt.

«Was kann man – ruft Solowjew – gegen ein solches Ideal einwenden? Wer von den römischen Katholiken, wenn man ihm die ganze Menschheit oder wenigstens ihren bedeutenden Teil zeigte, durchdrungen von der göttlichen Liebe und brüderlichem Wohlwollen, eine Menschheit die eine Seele und ein Herz hat und daher in freier und absolut innerlicher Einung ständig lebt – welcher römische Katholik würde einer solchen Gesellschaft die äussere Autorität des kirchlichen Regiments aufzwingen wollen? Die absolut freie und innerliche Einung der Menschen mit der

Gottheit und miteinander ist dasjenige Endziel, derjenige Hafen, zu welchem wir unser Schiff lenken. Unsere westlichen Brüder sind untereinander in der Wahl der Mittel, dieses Ziel zu erreichen, uneinig. Die Katholiken sind der Überzeugung, dass es ungefährlicher ist, alle zusammen auf einem grossen erprobten Schiffe über das Meer zu schwimmen, welches Schiff von einem berühmten Meister erbaut wurde, das von einem geschickten Steuermann gelenkt wird und mit allem ausgestattet ist, was für die Reise notwendig ist. Die Protestanten behaupten dagegen, dass jeder sein eigenes Schiff nach eigenem Ermessen zusammenschlagen muss, um die Möglichkeit zu haben, mit grösserer Freiheit zu schwimmen. Über diese letzte Meinung, so irrig sie auch ist, lässt sich immerhin reden. Aber was soll man sagen von den vermeintlich rechtgläubigen Christen, die meinen, dass die beste Weise, den Hafen zu erreichen die sei, sich vorzustellen, dass man bereits in ihm fest vor Anker liege ? Ist es da nicht erstaunlich, dass die abendländischen Christen nicht auf den Gedanken gekommen sind, dass die grosse religiöse Frage so unglaublich leicht gelöst werden kann ? » (1).

Ein solcher Selbstbetrug ist nur dann möglich, wenn man die schwersten historischen Sünden der in Russland herrschenden Kirche vergisst: erst dann wird es möglich, dem Missbrauch der äusseren Macht in der katholischen Kirche die Freiheit der orthodoxen entgegenzustellen, erst dann darf man der in Katholizismus und Protestantismus zerspaltenen, abendländischen Welt die konfessionelle Einheit der östlichen Christenheit entgegenhalten. Solowjew ist für die historischen Sünden der katholischen Hierarchie durchaus nicht blind: die Inquisition z. B. nennt er « den höllischen Verrat am Geiste Christi ». Hat man aber im « heiligen Russland » nicht tausende der Altgläubigen verbrannt, deren einzige Schuld die Anhänglichkeit an die alten Ritualien war ? Bedeutet der Scheiterhaufen, auf dem der heldenhafte Führer der Altgläubigen, Awwakum, verbrannt wurde, nicht die Entlarvung der Lüge, die russischen Kirche habe nie der religiösen Freiheit Gewalt angetan ? Und darf die Kirche Russlands auf ihre Ein-

(1) *Russland und die universale Kirche*, I. Buch, 5. Kapitel. Das Werk erscheint noch in diesem Jahr als dritter Band der ersten deutschen Gesamtausgabe der Werke Solowjews in acht Bänden (Verlag Erich Wewel Krailling vor München).

heit stolz sein, wo doch viele Millionen ihrer Kinder sich von ihr abgespalten haben ? Die Slawophilen erbauten einen wundervollen Tempel, in dem Freiheit, Einheit und Liebe in vollkommenster Harmonie miteinander angeblich herrschen: der einzige Mangel dieses Baues ist der, dass er nirgends ausser in der Phantasie ihrer Urheber existiert.

Die abendländische Kirche ist weit davon entfernt, sich mit dem bereits vollendeten Gotteswerk auf Erden gleichzusetzen. Sie ist nicht davor zurückgeschreckt, sich in die schmutzigen Händel der Weltgeschichte einzulassen, statt wie die Ostkirche es tat, sich von ihrem Kampffeld vollständig zurückzuziehen. Welche von beiden Kirchen hatte dabei Recht ? Solowjew antwortet auf diese Frage mit einer im russischen Volke weit verbreiteten Legende:

Einst wurden der heilige Nikolaus und der heilige Kassian aus dem Paradies zu einem Besuch auf die Erde entsandt. Eines Tages bemerken sie auf ihrem Weg ein armes Bäuerlein, dessen schwer beladene Fuhre in tiefem Schlamm festsitzt. Der heilige Nikolaus will sofort dem Bauer zu Hilfe eilen. Der heilige Kassian möchte aber seinen weissen Mantel nicht beschmutzen. « So gehe denn » – sagt Nikolaus – « deiner Wege ohne mich ! » Und stampft ohne Zaudern in den Schlamm hinein und hilft mit aller Kraft, das Fuhrwerk aus der Radspur zu ziehen. Dann schliesst sich der heilige Nikolaus seinem Gefährten wieder an und klopft mit ihm zusammen an die Pforte des Paradieses. Erstaunt sieht ihn der heilige Petrus an: « Na, wer hat dich so entsetzlich zugerichtet » ? Nikolaus erzählt ihm darauf seine Geschichte. « Und du » – wendet sich Petrus an Kassian – « warst Du nicht bei diesem Abenteuer zugegen » ? « Ja, freilich, es ist aber nicht meine Art, mich in Dinge einzumischen, die mich nichts angehen; wie könnte ich sonst die makellose Weisse meines Mantels vor einer Beschmutzung bewahren ? ». Darauf sagt der heilige Petrus: « Nun wohl, mein lieber Nikolaus, weil du keine Bedenken hattest dich zu beschmutzen, indem du deinem Nächsten aus der Not halfest, wirst du fürderhin dein Fest zweimal im Jahre haben, und alle Bauern des heiligen Russland werden Dich als den nach mir grössten Heiligen des Himmels verehren. Du aber, Kassian, sei zufrieden mit dem Glück, einen makellosen Mantel zu besitzen: du wirst nur alle Schaltjahre ein Fest haben, also einmal alle 4 Jahre » (1).

(1) *Russland und die universale Kirche*, Buch I, Kap. 1.

« Wir lieben – sagt Solowjew – durchaus das helle und strahlende Gewand des heiligen Kassian, aber weil unser Fuhrwerk nun einmal mitten im schönsten Schmutz der Strasse steckt, so ist es doch vor allem der heilige Nikolaus, den wir bitter benötigen, diesen unerschrockenen Heiligen, der stets bereit ist sich ans Werk zu machen, um uns zu helfen ». Darf man da von den « antichristlichen » Wegen Roms sprechen, die angeblich Rom und das von ihm geleitete Abendland gegangen sind? Viele Jahrhunderte hindurch war die katholische Kirche « die einzige Macht in der moralischen Ordnung und in der geistigen Kultur unter den barbarischen Völkern Europas... Sie hat es auf sich genommen, diese wilden Stämme sowohl materiell zu leiten und zu heben, als auch für die seelische Erziehung zu sorgen... Indem sich das Papsttum, wie der heilige Nikolaus in der Legende, dieser harten Arbeit widmete, dachte es weniger an seine scheinbare Sauberkeit als an die wirklichen Bedürfnisse des menschlichen Geschlechts... – Das orientalische Christentum hat die Religion mit persönlicher Frömmigkeit gleichgesetzt und das Gebet als das einzige Werk der Religion betrachtet. Die abendländische Kirche hingegen hat die Wichtigkeit der individuellen Frömmigkeit durchaus nicht verkannt, insofern sie den Keim aller Religion darstellt, aber sie wollte, dass dieser Keim sich entfalte, dass er Früchte trage in einer das ganze Leben der menschlichen Gesellschaft umfassenden und umgestaltenden Tätigkeit für die Ehre Gottes und für das Heil seiner Schöpfung » (¹).

« Christus hat seine sichtbare Kirche gestiftet, nicht dazu, dass sie den Himmel anschaue, sondern dazu, dass sie arbeite und den Kampf mit den Höllenpforten aufnehme. Er hat seine Apostel nicht in die Wüste und in die Einsamkeit entsandt, sondern in die Welt, um sie zu erobern und dem Reiche zu unterwerfen, das nicht von dieser Welt ist, und ER hat den Seinen nicht nur die Reinheit der Tauben, sondern auch die Klugheit der Schlangen empfohlen. Wir haben im Orient eine Kirche, die betet, aber wo ist bei uns die Kirche, die in kraftvoller Tätigkeit ihr Wesen offenbart, die als geistige Macht auftritt, vollkommen unabhängig von den Mächten der Erde... Wo ist im Orient die Kirche des lebendigen Gottes, die Kirche, die in jeder geschichtlichen Epoche der Menschheit ihre Gesetze gibt, die Formen der ewigen Wahrheit

(¹) *La Russie et l'Église universelle*, **I. Buch, 1. Kap.**

bestimmt und entfaltet, um sie dem unaufhörlich sein Antlitz wechselnden Irrtum entgegenzustellen? Wo ist die Kirche, die an der Umgestaltung des sozialen Lebens der Völker arbeitet gemäss den Forderungen des christlichen Ideals, die sie zum endgültigen Ziele der Schöpfung führt – der freien und vollkommenen Einheit mit dem Schöpfer? » (1).

« Christus hat nur 40 Tage in der Wüste verbracht, und diejenigen, die in der Betrachtung des Tabor-Lichts leben wollen und das tätige Leben ablehnen, sollen nicht vergessen, dass dieses Licht nur ein einziges Mal im Erdenleben Christi erschienen ist, dass wahres Gebet und wahre Kontemplation nur eine Stütze des tätigen Lebens sind. Jahrhunderte hindurch hat die Ostkirche heiss gebetet – soll dies Gebet sich nicht als ein vergebenes erweisen, so muss sie sich in die lebendige Kirche umwandeln, die handelt, die kämpft, die triumphiert! ». Und diese Umwandlung kann sie nicht aus eigenen Kräften, sondern ausschliesslich und allein im Anschluss « an jenes grosse universale Zentrum, das die Vorsehung nun einmal im Abendland beheimatet wissen wollte, vollziehen ».

Die Religion als direkte Offenbarung des Ewigen kann sich nicht auf blosse Glaubenswahrheiten beschränken, sie kann nicht *etwas* neben anderem sein, sie ist alles oder nichts. « Hat man ihre Wahrheit einmal erkannt, so ist man verpflichtet, sie als oberstes und leitendes Prinzip in alle Sphären des intellektuellen und praktischen Lebens einzuführen, ihr alle politischen und sozialen Interessen unterzuordnen. Man darf nie vergessen, dass Christus *nicht nur Priester, sondern auch König ist*, und dass demgemäss *seine Kirche mit dem priesterlichen Charakter die königliche Würde verbinden muss*. Durch das unaufhörliche Opfer versöhnt die Kirche die verderbte menschliche Natur mit Gott, durch den Dienst der geistigen Vaterschaft führt sie die Menschheit zur inneren Wiedergeburt, – aber darüber hinaus muss sie noch die Fruchtbarkeit dieser Vaterschaft erweisen, indem sie das gesamte Gemeinschaftsleben mit Gott verbindet ».

Diese Verbindung könne nur in der messianischen Ordnung der Menschheit verwirklicht werden, und die hohe Aufgabe, das Reich Christi auf Erden Wirklichkeit werden zu lassen, fällt dem russischen Staate in der Person seines obersten Herrschers und

(1) *La Russie et l'Église universelle*, I. Buch, 1. Kap.

dem russischen Volke zu. Sie sollen frei alle ihre Kräfte in den Dienst des von Christus gestifteten höchsten geistigen Amtes stellen, also vor allem die verderbliche Trennung der Kirchen aufheben und damit den geraden und sicheren Weg betreten, der zu jener Ordnung führt, die Solowjew die « trinitarische Monarchie », oder auch einfach « Monarchia Sancti Petri » nennt. Die trinitarische Monarchie auf Erden soll das Abbild der himmlischen Trinität darstellen. Der ersten Person der heiligen Dreieinigkeit entspricht in ihr der oberste Priester mit seiner väterlichen Gewalt über die gesamte Menschheit. Ihm soll sich frei der christliche Staat in der Person seines Herrschers unterordnen und der freie Bund der väterlichen und sohnhaften Gewalt soll sich im dritten messianischen Amt, dem Prophetentum, das in der freien Betätigung aller schöpferischen Kräfte der Gesellschaft seinen Ausdruck findet, vollenden. Christus ist Priester, König und Prophet in einer Person: diese Einheit muss in der wahren Theokratie dem unauflöslichen freien Bunde der drei messianischen Dienste, des priesterlichen, des königlichen und des prophetischen zum Vorbild dienen. Christus hat die Kirche auf sein Priestertum gegründet, den Staat durch sein Königtum geheiligt, aber er hat auch Vorsorge getroffen für ihre Einheit und ihren solidarischen Fortschritt, indem er der Welt das freie und lebendige Wirken seines prophetischen Geistes hinterliess. Die mystischen Elemente, welche die « Braut Christi », die Kirche, durch ihre Sakramente in die menschliche Natur eingepflanzt hat, müssen keimen, wachsen, kundwerden in sichtbarem Dasein, im sozialen Leben der Menschheit, indem sie diese immer weiter in den wahren Leib Christi verwandeln. Dieses Werk der Heiligung ist also nicht allein Sache des Priestertums: es fordert auch die Mitwirkung des christlichen Staates und der christlichen Gesellschaft. Was der Priester beginnt durch seinen vom Geheimnis erfüllten Ritus, das muss der weltliche Fürst fortsetzen durch seine Gesetzgebung, und das gläubige Volk muss es in seinem Leben vollenden (1).

In der Lehre von der freien Theokratie findet der russische Messianismus in seiner katholischen Gestalt seinen höchsten Ausdruck. Solowjew verwirft nicht die alte Lehre von Russland als dem « dritten Rom », die auch die Slawophilen sich zu eigen gemacht haben – er entwickelt sie nur im katholischen Geist. Russland

(1) Ib., III. Buch, XI. Kap.

brauche auf seinen geheiligten Glaubensschatz nicht zu verzichten; es soll nur einsehen und anerkennen, dass dieser Schatz in der Westkirche nicht nur voll erhalten, sondern auch gewaltig vermehrt wurde. Will man die orthodoxe Kirche von ihrer Erstarrung retten, sie von der schmählichen Abhängigkeit vom Staate freimachen, so hat man keinen anderen Weg, als in den Schoss der Kirche zurückzukehren, die auf dem Felsen Petri auferbaut ist und der der Herr verheissen hat, dass die Höllenpforten sie nicht überwältigen werden. Vollzieht die russische Kirche und mit ihr der russische Staat und das russische Volk diesen Schritt, so öffnet sich vor ihr der Weg, auf dem fortschreitend und sich frei der Leitung der obersten Gewalt der christlichen Welt anvertrauend, sie die gesamte Menschheit an die Pforten des Reiches Christi auf Erden führen werde. Was Konstantin und Karl dem Grossen nicht gelungen war, im gesamten Leben ihrer Reiche die Grundsätze der wahren christlichen Ordnung zu verwirklichen, dies soll nun Russland wagen und durchführen. Im katholischen Gewand hat der russische Messianismus von seinem Glauben, seiner Begeisterung und seinem Schwung nichts eingebüsst.

Der Vereinigung der Kirchen als der ersten unbedingt notwendigen Voraussetzung für die Verwirklichung des messianistischen Traumes hat der edle Schwärmer den grössten Teil seines Lebens gewidmet. Die immer höher schlagenden Wogen der messianistischen Begeisterung beginnen allerdings im letzten Jahrzehnt seines kurzen Lebens allmählich abzuflauen, aber erst die letzten drei Jahre bringen den völligen Verzicht auf die Hoffnungen, die ihn so lange beseelt haben. Er sieht jetzt ein, dass der freie theokratische Bund des hohepriesterlichen, des königlichen und des prophetischen Amtes ein Ding der Unmöglichkeit darstelle, da seine Voraussetzung die freie Übereinstimmung und das freie Zusammenwirken der Kirche, des Staates und der Gesellschaft bilde, und keine dieser Mächte zu einem solchen Zusammenwirken bereit sei. Den hohepriesterlichen Dienst könne die russische Kirche in ihrer Absonderung von der universalen Kirche nicht übernehmen. Dem Staat fällt es nicht ein, seine Macht der Kirche unterzuordnen: Ganz im Gegenteil ist er fest entschlossen, sie weiter in sklavischer Abhängigkeit von sich zu erhalten. Es kann auch keine Rede davon sein, dass die vom Staate geknechteten gesellschaftlichen Kräfte des russischen Volkes den prophetischen

Dienst in der trinitarischen Monarchie übernehmen. Das Reich Christi könne im Rahmen der diesseitigen Ordnung der Dinge nicht verwirklicht werden. Diese Einsicht, die Solowjew nach langem, schmerzvollem Ringen gewonnen hat, führt ihn von der messianistischen zur apokalyptischen Geschichtsauffassung. Der Vollender des russischen Messianismus wird zu seinem Überwinder. Seine apokalyptische Geschichtsphilosophie begründet er nicht in einer Reihe von monumentalen Werken, wie dies mit der messianistischen der Fall war, sondern in einigen Briefen, kleineren Gelegenheitsschriften und in seiner genialsten Schöpfung, den « Drei Gespräche n», dem seit Platon vollendetsten Dialog der Weltliteratur. Ich muss hier leider auf die Wiedergabe der Grundgedanken der « Drei Gespräche » verzichten. Es seien hier nur die Leitgedanken der Solowjewschen *apokalyptischen* Geschichtsanschauung in kürzester Zusammenfassung herausgestellt. Der grosse Denker stützt diese Anschauung und die Grundideen der sich aus ihr ergebenden christlichen Politik auf die klaren Zeugnisse der Heiligen Schrift, die er auf die drei folgenden Hauptpunkte zurückführt: 1. Die vom Evangelium verkündete Wahrheit wird dem ganzen Menschengeschlecht zur freien Wahl vorgelegt. 2. Der Menschensohn wird wenig Glauben auf Erden finden; die wahrhaft Gläubigen werden am Ende der Zeiten nur eine unbedeutende Minderheit bilden; der weitaus grösste Teil wird dem Antichristus folgen. 3. Trotzdem wird diese Minderheit nach einem kurzen und hartnäckigen Kampfe über die Verteidiger des Bösen einen völligen Sieg davontragen. In der mittleren Periode seines Schaffens betrachtete Solowjew die Verwirklichung des Gottesreiches als einen allmählich sich vollziehenden und wesentlich friedlichen Prozess, der die gesamte Menschheit zum Gottesreich auf Erden führt. Jetzt hat Solowjew den Glauben an die Wiederbringung aller Geschöpfe in den Schoss des himmlischen Vaters verloren: es ist nur ein Teil des Menschengeschlechts, der Christo treu bleibt, und dieser Teil muss einen erbitterten Kampf gegen die Anhänger des Antichristus ausfechten. Nur dieser Teil wird in die Herrlichkeit Christi eingehen. Der Plan der christlichen Politik, den Solowjew jetzt vorschlägt, ist von der Idee der Vorbereitung zum letzten Kampfe beherrscht, der über die Zugehörigkeit eines jeden zum Reiche Christi oder zu dem seines Widersachers endgültig entscheidet. Die Menschheit muss vor die Wahl gestellt werden, sich für oder gegen den Heiland zu entscheiden,

und diese Wahl soll völlig frei sein. Frei aber könne sie nur dann sein, wenn die Wahrheit Christi richtig dargestellt und richtig verstanden wird, denn es ist augenscheinlich, dass die Annahme oder Ablehnung einer missverstandenen Wahrheit über das Los eines vernünftigen Wesens nicht entscheiden kann. Das volle Verständnis der Wahrheit, das der endgültigen Wahlentscheidung für oder gegen das Gute vorangehen muss, sei ohne eine entwickelte und auf fester Grundlage aufgebaute Philosophie unmöglich. Es sei die vornehmste Pflicht der königlichen Wissenschaft, die ewigen Wahrheiten der Offenbarung in so klares Licht zu stellen, dass jeder Zweifel an ihnen unmöglich werde. Nur dann könne von jedem Menschen verlangt werden, dass er sich durch einen reinen Willensakt für oder gegen die Wahrheit entscheide. Da der christliche Glaube von einer solchen Evidenz recht weit entfernt ist, da seine Wahrheiten aus theoretischem Irrtum abgelehnt werden können, so bestehe die vornehmste Aufgabe des christlichen Bewusstseins im Aufbau der vollkommenen christlichen Philosophie. Die Beschäftigung mit der theoretischen Philosophie, der nun unser Denker seine besten Kräfte widmet, ist keine Abkehr von dem theokratischen Ideal: Solowjew stellt sein philosophisches Schaffen in unmittelbaren Dienst der Idee des Gottesreiches, dessen Erfüllung er nicht mehr von der äusseren Macht und Herrlichkeit der Theokratie als des unmittelbaren Zieles der christlichen Politik erwartet. Das Ziel der wahren Theokratie ist die Gerechtigkeit: es wird Wirklichkeit, indem die wahren Anhänger Christi über seinen Widersacher siegen. Durch diesen Sieg wird auch die Herrlichkeit des Gottesreiches erreicht, in dem « Christus vincit, Christus triumphat, Christus regnat ».

Im Schaffen Solowjew's lassen sich leicht – wie wir zu zeigen versuchten – drei Perioden unterscheiden. Die in den Tiefen seiner mystischen Schau geborene und sein gesamtes Schaffen beherrschende Grundidee ist der *Reichsgedanke*. Die Entwicklungsgeschichte der Welt und der Menschheit ist ihm der unermesslich lange Weg, der die von Gott abgefallene Schöpfung in Sein heiliges Reich zurückführt. In den beiden ersten Perioden lehrte Solowjew, dass die Pforten des ewigen Reiches das russische Volk öffnen werde. Der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Periode besteht bloss darin, dass Solowjew in seiner Anfangsperiode alles Heil von seiner Mutterkirche erwartete, da sie nach

seiner Überzeugung im ausschliesslichen Besitz der ganzen unverfälschten Wahrheit Christi ist. Diese Überzeugung, das Licht des reinen Glaubens brenne nur in der Ostkirche, führt zur scharfen Ablehnung des gesamten historischen Werkes der Kirche des Abendlandes, der vorgeworfen wird, sie sei dem Vermächtnis Christi untreu geworden und diene nun seinem Widersacher. In der mittleren Periode wandelt sich diese Einstellung in ihr gerades Gegenteil um. Solowjew betrachtet die auf dem Felsen Petri erbaute universale Kirche als die einzige wahre Führerin auf dem Weg, der das Reich Christi zu seinem Ziele hat. Das russische Volk bleibt auch jetzt das eigentlich erwählte, das *messianische* Volk, aber nur unter der Bedingung, dass es als das « dritte Rom » das wiedergutmache, was das « zweite Rom » (Byzanz) verbrochen hatte. Schliesst sich die russische Kirche der katholischen an, stellt das russische Volk alle seine Kräfte in den Dienst der einzigen wahrhaft ökumenischen Kirche, so öffnet sich vor diesem Volk der breite und gerade Weg in das Reich, in dem alle menschliche Sehnsucht gestillt wird, das Reich der Wahrheit und der Liebe. Die Vereinigung der Kirchen bildet den ersten Schritt auf diesem Wege – sie steht daher im Mittelpunkte des gesamten Schaffens der mittleren Periode. Beide Perioden – wir betonen dies noch einmal – sind vom russisch-messianistischen Glauben beherrscht. Nur sieht Solowjew im ersten Zeitraum in der von der ökumenischen Einheit abgespaltenen Kirche die alleinige Trägerin der göttlichen Wahrheit, während er im zweiten Zeitraum die von der Ostkirche aufbewahrte Wahrheit keineswegs verleugnet, aber ihre volle Entfaltung und heilsame Auswirkung erst von der Wiedereingliederung dieser Kirche in die vom Heiland verheissene Einheit erwartet. Der Messianismus in der katholischen Prägung stellt nicht die Absage an den Messianismus in der orthodoxen Prägung, sondern dessen folgerichtige Entwicklung und Krönung dar. Die Grenzen der beiden Zeiträume sind natürlich fliessend. Mit der ersten orthodoxen Gestaltung des russischen Messianismus tritt Solowjew in seinem 21. Lebensjahre auf und bleibt ihr treu bis zu seinem 28. Jahre, in dem er seinen ersten Aufsatz « Über die geistliche Macht in Russland » veröffentlicht hat (1881). Etwa zwei Jahre später (1883) tritt in seinen Schriften die Wendung zur katholischen Kirche hervor. Diese Wendung wird dann immer bestimmter und schärfer und führt endlich zum rückhaltlosen Bekenntnis zu der Kirche Sancti Petri. Zwei Jahre brauchte

Solowjew, um die Nichtigkeit seiner Angriffe auf Rom einzusehen und zum treuesten Sohne der katholischen Kirche zu werden. Hat er diese seine Einstellung, die er in den Schriften seiner mittleren Periode (1883-1889) begründet und allseitig entwickelt, in seiner letzten Periode irgendwie verleugnet oder abgeschwächt? Die Grenze, die Solowjew's apokalyptische Geschichtsphilosophie von seiner messianistischen Anschauung trennt, lässt sich viel schwerer als zwischen den zwei ersten Gestaltungen seiner Weltanschauung ziehen. Die endgültige Absage an die messianistischen Hoffnungen finden wir erst in der zweiten Hälfte des letzten Jahrzehnts seines Lebens (1890-1900). « La Russie et l'Église universelle » bildet den Höhepunkt der messianistischen Ideenwelle, nach dem ein unverkennbares zunächst allerdings nur langsames Absinken beginnt. Die endgültige Abkehr findet erst in den Schriften der letzten vier Jahre statt. Wir fragen wieder, denn um diesen Punkt dreht sich unsere ganze Untersuchung: Bedeutet Solowjew's Abkehr von der messianistischen Lehre auch eine Abkehr von der Kirche Roms. Es ist von vornherein klar, dass er einen solchen tiefen Umschwung in seinen religiösen Anschauungen unmöglich verschweigen, dass er ihn vielmehr zur grössten Freude seiner Angehörigen und Freunde zum klaren Ausdruck gebracht hätte. Es fehlt indessen auch nur die leiseste Andeutung auf irgend einen Wechsel – ganz im Gegenteil haben wir authentische Erklärungen von ihm, die keinen Zweifel darüber lassen, dass er sich bis zu seinem Ende als ein Mitglied der griechisch-orthodoxen, mit der römisch-katholischen vereinigten Kirche betrachtete.

Die einzige Stelle, auf die sich alle Forscher, die bei Solowjew eine Absage an die streng katholischen Anschauungen seiner mittleren Periode finden wollen, berufen, wird stets aus einem Brief Solowjew's an Rosanow vom 28. Nov. 1892 (1) entnommen, in der er erklärt, die « Religion des Heiligen Geistes », zu der er sich bekenne, sei « gleich entfernt von der lateinischen Einseitigkeit, wie sie von der byzantinischen, genferischen und augsburgischen Einseitigkeit entfernt ist. Meint Solowjew unter der « lateinischen » Einseitigkeit die Gestaltung des christlichen Glaubens in der katholischen Kirche? Dann müsste er aber in Parallele zur byzantinischen, genferischen und augsburgischen Einseitigkeit von der *römischen* Einseitigkeit sprechen. Jeder, der sich mit den Schrif-

(1) Br. III, 43-44.

ten Solowjew's aus seiner mittleren Lebensperiode befasst hat, weiss, das unser Denker gerade in diesem Zeitraum, dessen streng katholischer Charakter von niemandem in Abrede gestellt werden kann, oft und mit Nachdruck betont hat, zum « Lateinertum » (Latinstwo) sei er nicht übergetreten und werde es auch nie tun. Solowjew war ein durch und durch wahrhaftiger Mensch, der nie gelogen hat. Das « Lateinertum » hat er tatsächlich abgelehnt, ohne es mit dem eigentlichen Wesen der universalen Kirche in eins zu setzen. Die katholische Kirche unterdrückt keineswegs in ihrer allumfassenden Einheit die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen dieser Einheit. Wie in jedem lebendigen so auch im gottmenschlichen Organismus schliesst die Einheit die Mannigfaltigkeit nicht aus. Einheit darf mit der Einförmigkeit nicht verwechselt werden. Einförmigkeit ist nur in manchen Gebilden der toten Natur anzutreffen. Einförmig ist z. B. ein Sandhaufen, in dem keine Spur von Leben und innerer Bewegung zu entdecken ist. Das über alle Maßen reiche religiöse Leben der Kirche braucht nicht, ja es darf nicht einförmig sein. Das Christentum hat das feinste Verständnis für alles Individuelle. Die Einheit ist in der Kirche durch den für alle ihre Teile verbindlichen Glaubensschatz gewährleistet und durch die gemeinsame Grundlage ihres gesamten Lebens, die von Christus gestiftet wurde und die ihren Ausdruck in der höchsten geistlichen Macht der Nachfolger des obersten Apostels des Herrn findet. An diesem Schatz und dieser Grundlage hält Solowjew unerschütterlich fest. Er lehnt nur jede Uniformierung des religiösen Lebens ab. Es preisen den Schöpfer alle Geschöpfe und jedes darf es auf die ihm angemessene Art tun, unter Voraussetzung, dass die Leitmelodie, die das gesamte Leben der Kirche durchdringen muss, nicht gestört wird. Sagt doch so wahr und schön Angelus Silesius:

Freund, soll'n wir allesamt, wie immer eines schrein,
Was wird das für ein Lied und für Gesinge sein ?

denn :

Je mehr man Unterscheid der Stimmen vor kann bringen,
Je wunderbarlicher pflegt auch das Lied zu klingen.

Es ist daher widersinnig, von den Ostchristen zu verlangen, dass sie nicht allein ihre Trennung von der universalen Kirche aufgeben, sondern auch auf die ehrwürdige im Laufe von Jahrhunderten ausgebildete Gestaltung ihrer Riten verzichten: die

Ehre Gottes verlangt nicht, dass sie diese Riten *latinisieren*. Die Kirche, die auf dem Felsen des hl. Petrus aufgebaut ist, ist weder byzantinisch, noch lateinisch, sondern eben katholisch. « In meines Vaters Hause sind Wohnungen viel ». Es kommt alles darauf an, dass im ganzen Hause *ein* Geist herrscht, nicht dass er in allen Wohnungen auf dieselbe Art und Weise zum Ausdruck kommt. Eine solche Einförmigkeit, eine solche Eintönigkeit des Opfer- und Betgesanges, der sich aus allen Teilen der in ihrem Glauben vereinten Christenheit zum Himmel drängt, würde eine traurige Verarmung des christlichen Geistes bedeuten. Wäre die Kirche bestrebt, eine solche Eintönigkeit durchzusetzen, so gliche sie einem Kapellmeister, der aus seinem vielinstrumentalen Orchester alle Instrumente ausser *einem* beseitigen wollte. Solowjew war die gewaltige Symphonie, die in seiner griechisch-orthodoxen Mutterkirche ertönte, stets äusserst teuer. Trotz der « lebensvollen Aneignung der religiösen Ideale des Abendlandes » war er – sagt sein naher Freund Fürst Sergius Trubetzkoj – « am Ende im Leben und im Sterben der allerinnigste und überzeugteste Sohn seiner rechtgläubigen Kirche, in der er eine von Gott gewirkte Stiftung erblickte. Jene, die ihn kannten, erinnern sich seiner ehrfurchtsvollen Liebe zu den Heiligtümern der Kirche, zu ihren Sakramenten, Heiligenbildern, Gebeten, zu ihrem mystischen Gottesdienst, dem, wie er sich ausdrückte, von den Engeln überlieferten » (1). Die religiösen Schätze, die sich im Schoss der Ostkirche ausgebildet haben, wollte er in der allumfassenden Einheit der universalen Kirche voll erhalten sehen. Die Latinisierung würde diesen Schätzen ihre individuelle Eigenart nehmen, würde sie in die ihnen fremden Formen des im Westen ausgebildeten Kultus einzwängen, ohne dass damit der Einheit der Kirche, die sich mit der lebendigen Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungsformen ausgezeichnet verträgt, irgendwie gedient wäre. Gerade einen solchen uniformierenden Zwang hat Solowjew als « lateinische Einseitigkeit » bezeichnet, die er, als dem universalen Wesen der katholischen Kirche widersprechend, stets ablehnte. Die Stelle auf die die nichtkatholischen Solowjew-Forscher einen so grossen Wert legen, von der ausgehend der sonst so gewissenhafte und talentvolle evangelische Theologe, der Marburger Priv. Doz. Dr. Ludolf Müller in seinem Buch « Solowjew und der Protestantismus » (1950) die letzte

(1) S. N. Trubetzkoj, *Werke* (russisch), Bd. I, Moskau 1907, S. 351.

Periode in Solowjew's Schaffen, als die dem Boden des streng katholischen Glaubens entwachsene « Religion des heiligen Geistes » darzustellen versuchte, beweist bei unvoreingenommener Prüfung nur soviel, dass Solowjew in seinen Anschauungen im Zeitraum, da er seine Brief an Rosanow schrieb (1892), weiter seinen universal-katholischen und nicht den partikularistisch-latinisierenden Standpunkt vertrat.

Ein anderer authentischer Text, den man als einen Beweis für die Abkehr Solowjew's von der katholischen Kirche anführen könnte, ist von keinem seiner Forscher gefunden worden, so eifrig auch mancher nach einem solchen Beweis gesucht hat. Ganz im Gegenteil können wir auf mehrere Stellen hinweisen, in denen er seine unveränderte Stellung zur katholischen Kirche betont.

Aus dem Jahre 1893 haben wir einen Brief Solowjew's an Nikiforow, in dem es heisst: « Über meine französischen Bücher (1) kann ich ihnen gar nichts mitteilen... Wenn sie auch nichts enthalten, was der objektiven Wahrheit widerspräche, so ist die subjektive Stimmung, sind die Gefühle und die Erwartungen, mit denen ich sie geschrieben, von mir überlebt worden » (2). Es ist auf den ersten Blick klar, dass Solowjew hier von seinen messianistischen Hoffnungen und Erwartungen schreibt – mit tiefer Trauer wendet er sich von ihnen ab. Die französischen Schriften enthalten aber nicht allein die messianistischen Erwartungen, sondern auch eine der glänzendsten und tiefgründigsten Verteidigungen sämtlicher Lehren der katholischen Kirche, die je geschrieben wurden. Diese Lehren gehören nicht in das Gebiet der « subjektiven Stimmung », sondern bilden die « objektive Wahrheit », die von dem Zusammenbruch der edlen, aber unerfüllbaren messianistischen Bestrebungen nicht berührt wird. Der Felsen Sancti Petri und die auf ihm auferbaute Kirche steht für unseren Denker unerschütterlich fest, auch nachdem er seinen Traum von der trinitarischen Monarchie, dem seine mittlere Lebensperiode gewidmet war, aufgegeben hat.

Ja gerade um die Zeit, als der hohe theokratische Traum in seinem Bewusstsein endgültig zusammenbrach, hat Solowjew in der privaten geheimgehaltenen Lourdes-Kapelle in Moskau am 18. Februar 1896 den feierlichen Akt des formellen Anschlusses

(1) Die sämtlich der Verwirklichung des messianistischen Traumes gewidmet waren. W. Sz.

(2) Briefe, IV, 6.

an die Kirche Roms vollzogen. Kann es einen gültigeren Beweis geben, dass die Verbindung der russisch-messianistischen Geschichtsauffassung mit der streng katholischen Grundeinstellung keine unauflösliche war? Die erste liess er fallen, die zweite dagegen voll erhalten, und auf diesem festen Boden hat er seine neue, apokalyptische Geschichtsanschauung entwickelt. Diese endgültige Geschichtsphilosophie war nicht Verleugnung seiner allgemeinen Weltanschauung, in die der gesamte Glaubensschatz der katholischen Kirche eingegliedert war, sondern nur ihre folgerichtige Entwicklung und Bereicherung. Solowjew gab nur den Traum von dem *irdischen* Reich Christi auf, den Traum Petri von den drei Hütten, die der Apostel für den göttlichen Meister und seine drei Jünger auf dem Berge Tabor bauen wollte. Der Heiland hat diesen Traum zurückgewiesen. *Sein* Reich bezeichnete Er ausdrücklich « als nicht von *dieser* Welt ». In seiner messianistischen Lebensperiode hat Solowjew die ganze Tragweite dieser Worte Christi übersehen – erst in seinem letzten, apokalyptischen Lebensabschnitt sah er vollkommen ein, dass in diesen Worten sich der Weg zur Erschliessung des letzten Sinnes der Geschichte der Menschheit öffnet.

Aus demselben Jahr, in dem Solowjew seinen Anschluss an die katholische Kirche vollzog, haben wir einen Brief an seinen französischen Freund Tavernier, der eine kurze Zusammenfassung der Grundprinzipien seiner letzten Geschichtsphilosophie enthält. Wir haben oben diesen Brief verwertet, um die Grundideen der Solowjewschen Apokalyptik wiederzugeben. Der Schlussabschnitt dieses Briefes enthält eine klare Antwort auf die Frage, ob Solowjew der Idee der Einheit der Kirche, die allein durch den Felsen, auf dem sie aufgebaut ist, gewährleistet werden kann, auch nach dem Scheitern seiner messianistischen Hoffnungen treu geblieben ist. Ich führe die wenig beachtete Stelle im Originaltext an [1]:

« La certitude du triomphe définitif pour la minorité des vrais-croyants ne doit pas nous mener à l'attente passive. Ce triomphe ne peut pas être un miracle pur et simple, un acte absolu de la toute-puissance divine de Jésus-Christ, car s'il en était ainsi, toute l'histoire du christianisme serait superflue. Il est évident que Jésus-Christ pour triompher justement et raisonnablement de l'Antéchrist a besoin de notre collaboration; et puisque les vrais-croyants ne sont et ne seront qu'une minorité, ils doivent d'autant plus satisfaire aux conditions de leur force qualitative et intrinsèque; la première, de ces conditions est l'unité morale et

[1] Briefe, IV, 199.

religieuse qui ne peut pas être arbitrairement établie, mais doit avoir une base légitime et traditionnelle; c'est une obligation imposée par la piété. Et, comme il n'y a dans le monde chrétien qu'un seul centre d'unité légitime et traditionnelle, il s'en suit que les vrais-croyants doivent se rallier autour de lui ».

Den Kampf gegen den Antichristus dürfen die Christen nicht ein jeder auf seine eigene Faust führen, sondern müssen sich zu einer « sittlichen und religiösen Einheit » zusammenschliessen, und diese Einheit darf nicht willkürlich festgesetzt werden, sondern muss « eine gesetzmässige und traditionelle Grundlage haben ». « Und da es in der gesamten christlichen Welt nur einen einzigen Mittelpunkt der gesetzmässigen und traditionellen Einheit gibt, so folgt daraus, dass die wahren Gläubigen sich um ihn vereinigen müssen ». Diesem Bekenntnis des späten Solowjew zu dem einzigen, von Gott selber gestifteten Mittelpunkt der gesamten Christenheit habe ich gar nichts hinzuzufügen. Wer nicht um jeden Preis den grossen Denker, den Julius Tyciak mit Recht « den nach Nikolaus von Kusa genialsten Philosophen der Einheit der Kirche » (¹) nennt, von der katholischen Kirche trennen will, wird den klaren Sinn und die Tragweite dieser Erklärungen Solowjew's nicht missdeuten können.

Hat Solowjew diese unmissverständliche Erklärung in den wenigen Jahren, die ihn vom Tode noch trennten, irgendwie geändert oder sie wenigstens abgeschwächt ? 1899 erschien der erste Band der von Solowjew unternommenen Übersetzung sämtlicher Dialoge Platons. In der Vorrede zu diesem Band sagt Solowjew, auf die letzten zwei Jahre seines Lebens zurückblickend: « Ohne meine wesentlichen Überzeugungen irgendwie geändert zu haben, zweifelte ich immer mehr an der Nützlichkeit und Ausführbarkeit jener *äusseren* (von Solowjew gesperrt) Pläne, denen ich meine sogenannten ' besten Jahre ' gewidmet hatte ». Gehörten seine katholischen Anschauungen zu den « unwesentlichen » Überzeugungen ? Schon aus dem klaren Wortlaut des Textes folgt unbestreitbar, dass er unter den « äusseren Plänen » seine messianistischen Hoffnungen verstand und ihnen seine « wesentlichen » katholischen Überzeugungen entgegenstellte. Eine Bestätigung dieser unserer Auffassung finden wir in seiner höchsten Schöpfung, die in dem folgenden, dem Todesjahr Solowjew's im Druck erschien.

(¹) *Morgenländische Mystik,* Düsseldorf 1949. S. 137.

« Drei Gespräche », der seit Platon vollendetste Dialog der Weltliteratur, enthalten eine wundervolle Begründung und Entwicklung der apokalyptischen Geschichtsphilosophie, deren Hauptpunkte der Brief an Tavernier in kürzester Zusammenfassung enthielt. Die Grundidee dieser Philosophie ist die Vorbereitung zum letzten Kampf, der für alle Ewigkeit über das Schicksal eines jeden vernünftigen Geschöpfes entscheidet. Diesen Kampf führen die Christen zunächst noch nach ihren Bekenntnissen getrennt. Das einigende Band ist vorerst die Liebe und unverbrüchliche Treue zu Jesus Christus, der als wahrer Gottessohn von ihnen allen verehrt wird. Diese Verehrung führt dazu, dass alle wahren Christen sich als Kinder des gemeinsamen Vaters betrachten und demnach ihre gegenseitigen Beziehungen im Geiste der aufrichtigen Brüderlichkeit gestalten. Es fehlt nur der endgültige Zusammenschluss um den von Christus gestifteten Mittelpunkt der gesamten Christenheit. Dieser Zusammenschluss erfolgt an der Schwelle, die das diesseitige Kampffeld, auf dem der Widersacher Christi niedergerungen wird, vom jenseitigen Gottesreich, das endlich errungen wird, trennt. Der Antichristus tritt an die in einem Weltkonzil versammelten Christen mit den Versuchungen heran, mit denen der böse Geist einst dem Heiland sich in der Wüste näherte. In der Weltmonarchie des Antichristus soll dem armen Menschengeschlecht Friede und Brot gesichert, sein Bedürfnis nach Tradition, Autorität und freier Forschung voll befriedigt werden, unter der einzigen Bedingung, dass die Christen den Usurpator als den einzigen wahren Gottessohn anerkennen und damit stillschweigend Christus verleugnen. Der Staretz Johann, der Vertreter des östlichen Christentums, entlarvt den Antichristus, indem er von ihm ein klares Bekenntnis zum wahren Gottessohn, Christus fordert. Der Antichristus antwortet mit einem Blitzschlag, der den Staretz tötet. Da ertönt in der vor Furcht zitternden Versammlung das mächtige *contradicitur* des Papstes Petrus II. und der Bannfluch, den er dem Usurpator ins Gesicht schleudert. Ein zweiter Blitzschlag tötet den Papst. Die Teilnehmer des Konzils, die sich vom Antichrist verlocken liessen, verlassen in Verwirrung den Saal, wo das Konzil abgehalten wurde. Der Vertreter der evangelischen Kirche, der Professor Pauli, wendet sich an die im Saal verbliebenen, dem Heiland treugebliebenen Gläubigen und legt ihnen folgendes Schriftstück vor:

« Nachdem unser seligster Bruder Johannes, der Vorsteher des östlichen Christentums, den grossen Betrüger und Feind Gottes dessen

überführt hat, dass er der leibhaftige, im Worte Gottes geweissagte Antichristus ist, und unser seligster Vater Petrus, der Vorsteher des westlichen Christentums, ihn nach Gesetz und Recht für immer der Ausstossung aus der Kirche Gottes überlieferte, beschliesst das Weltkonzil jetzt angesichts der Leichen dieser beiden um der Wahrheit willen erschlagenen Zeugen Christi: jede Gemeinschaft mit dem Ausgestossenen und seiner schändlichen Rotte abzubrechen und sich in die Wüste zu entfernen und dort die gewissliche Wiederkunft unseres wahren Herrschers Jesus Christus zu erwarten ». Das Schriftstück wird von allen Anwesenden unterzeichnet. « Nun ziehen wir mit unserer Lade des letzten Bundes » sagte Professor Pauli, auf die beiden Toten weisend. Langsam, unter Absingen von lateinischen, deutschen und kirchenslavischen Hymnen begeben sich die Christen, die Leichen des Petrus und Johannes auf den Bahren tragend, zum Ausgang von Haram esch-Scherif. Hier wird auf Befehl des Imperators der Zug aufgehalten: die Leichen sollen am Haupttempel der neuen Religion ausgestellt werden, damit sich alle von ihrem tatsächlichen Tod überzeugen können. Die Christen begeben sich in die Wüste und widmen sich dort bei den öden Höhen Jerichos dem Fasten und Beten. « Am Abend des vierten Tages dringen Professor Pauli und neun Genossen in Jerusalem ein... und kommen zum Eingang des Auferstehungstempels, wo auf dem Pflaster die Körper des Papstes Petrus und des Staretz Johannes liegen ». Die Soldaten der Wache liegen im tiefen Schlaf versunken. Die Leichen sind von der Verwesung unberührt. Sie werden auf die Tragbahren gebettet, und Professor Pauli mit seinen Gefährten kehrt zu den in der Wüste gebliebenen Christen zurück. « Kaum aber haben sie die Tragbahren auf die Erde niedergelassen, da ging der Odem des Lebens in die Verstorbenen ein ». Die Wiederaufgelebten stellen sich heil und unversehrt auf die Füsse. « Und es begann der aufgelebte Staretz Johannes: ' Nun seht, Kinderchen, also hatten wir uns gar nicht getrennt. Und dieses werde ich euch jetzt sagen: es ist Zeit, das letzte Gebet Christi für seine Jünger zu erfüllen, dass sie eins seien, gleichwie Er selbst mit dem Vater Eins ist. So wollen wir, Kinderchen um dieser Einheit in Christo willen unseren geliebten Bruder Petrus ehren. Möge er zuguterletzt die Schafe Christi weiden. So also, Bruder! '. Und er umarmte Petrus. Da trat der Professor Pauli heran: ' Tu es Petrus! ', wandte er sich an den Papst: ' Jetzt ist es ja gründlich erwiesen und ausser jeden Zweifel gesetzt ' – Und er drückte dessen Hand fest mit seiner Rechten, die linke aber reichte er dem Staretz Johannes mit den Worten: ' So also, Väterchen, nun sind wir ja Eins in Christo '. – So geschah die Vereinigung der Kirchen in dunkler Nacht, an einem hohen und einsamen Ort » (1)

« Drei Gespräche », dieser wundervolle Schwanengesang Solowjew's, bilden den Schlussteil der gewaltigen Symphonie, die seit dem Ende seiner zwanziger Jahre sein ganzes Leben in einer unun-

(1) VIII, 576-580 passim.

terbrochenen Folge durchzog. Es ist völlig unmöglich in ihr auch nur *einen* Akkord, ja einen Ton zu entdecken, der nicht im vollsten Einklang mit ihrem katholischen Leitmotiv stünde. Mancher Verehrer Solowjew's sträubt sich gegen diese unentrinnbare Feststellung und sucht nach Argumenten, die sie untergraben könnten. Wir wollen uns mit diesen Argumenten kurz befassen, da ihre erstaunliche Schwäche geeignet ist, die Unerschütterlichkeit der Auffassung zu unterstreichen, die darauf besteht, dass Solowjew's katholische Grundhaltung bis zum Ende seiner Tage unverändert geblieben sei.

Mit der Auffassung, die Solowjew zum Vertreter einer überkonfessionellen Religion des Heiligen Geistes machen möchte, haben wir uns bereits auseinandergesetzt. Wir müssen uns noch mit der Behauptung befassen, Solowjew habe in seiner Todesstunde seinen « Abfall » von seiner Mutterkirche bereut und sei in ihren Schoss zurückgekehrt. Man kann nicht oft genug betonen, dass Solowjew nie seinen Anschluss an die katholische Kirche als einen « Abfall » von seiner griechisch-orthodoxen Kirche betrachtete. Er war überzeugt, dass diese Kirche sich nur « de facto », nicht aber « de jure » von der ökumenischen Kirche, deren Teil sie bildet, getrennt habe. Der Anschluss an die katholische Kirche sei daher keineswegs als eine Verleugnung des Glaubensschatzes der Ostkirche anzusehen, es könne von einem « Übertritt » keine Rede sein, da der sich Anschliessende in seiner Kirche weiterbleibt und nur die Spaltung zu überwinden sucht, die einen Teil der allumfassenden Kirche Christi in einen verhängnisvollen Gegensatz zum Ganzen brachte. In der Wiedervereinigung mit diesem Ganzen sah Solowjew das höchste Heil dieses Teils, die erste Voraussetzung für die Überwindung der trostlosen Erstarrung, der dieser Teil seit seiner Trennung vom Ganzen verfiel, und für die volle Entfaltung der in seinem heiligen Erbe ruhenden Kräfte. Er handelt stets als ein treuer Sohn seiner Mutterkirche. Welche Gründe führen nun seine Verehrer an, die von seinem Rückzug auf die alten schon gegen das Ende seiner zwanziger Jahre verlassenen Positionen sprechen, den er angeblich in seiner Sterbestunde vollzogen habe?

Das Aktenstück über die Vereinigung Solowjew's mit der katholischen Kirche konnte in den ersten fünf Jahren nach dem Tode des Denkers nicht veröffentlicht werden, da eine solche Vereinigung ohne weiteres als ein Abfall von der offiziellen Kirche Russlands gegolten und schwere Strafen sowohl dem Priester, der den Anschluss vollzogen als den Zeugen, die diesem Akt beigewohnt

haben, zugezogen hätte. Erst 1910 konnte daher der unierte Priester des orientalischen Ritus P. N. Tolstoj die Erklärung veröffentlichen, er habe unter Assistenz mehrerer Zeugen, von denen zwei das Aktenstück unterzeichneten, Solowjew's Glaubensbekenntnis entgegengenommen und ihm die hl. Kommunion gespendet. Einige Wochen nach der Veröffentlichung des Aktenstückes über den formellen Anschluss Solowjew's an die katholische Kirche erschien in einer Moskauer Zeitung ein Artikel « Über das Bekenntnis W. S. Solowjew's », in dem sein Verfasser Kolosow den Bericht des Dorfpfarrers S. A. Beljajew, der Solowjew die Sterbesakramente spendete, brachte. Solowjew habe – heisst es darin – gestanden, dass er schon über *drei* Jahre nicht mehr gebeichtet, weil er bei seiner letzten Beichte mit dem Geistlichen über eine dogmatische Frage in Streit geraten sei und daher von ihm nicht zur Kommunion zugelassen wurde. « Der Priester hatte Recht » – fügte Wladimir Sergejewitsch hinzu – « Ich stritt mit ihm aus blosser Heftigkeit und aus Stolz; später führte ich einen Briefwechsel mit ihm über diese Frage, ich wollte aber nicht nachgeben, obwohl ich mein Unrecht auch einsah. Jetzt aber bin ich meiner Verirrung voll bewusst und bereue sie aus ganzem Herzen ». Bestand diese Verirrung, von der der betreffende Priester unter schwerer Verletzung des Beichtgeheimnisses berichtet, in Solowjew's Anschluss an die katholische Kirche ? Die Verirrung, die Solowjew bereut haben soll, wird im Bericht nicht genannt. Das Ziel, dem der Bericht dienen soll, ist offenbar der, bei dem Leser den Eindruck hervorzurufen, Solowjew habe seine « Apostasie » von der alleinseligmachenden griechisch-orthodoxen Kirche bereut. Ausdrücklich wird dies allerdings nicht behauptet, sondern es wird dem Leser überlassen, den Schluss zu ziehen. Es dauerte auch lange – volle sechzehn Jahre – bis er tatsächlich in dem vom Verfasser des Berichtes erwünschten Sinne gezogen wurde. 1926 erschienen in der russischen Emigrantenzeitung « Sovremennyja Zapiski » (1) aufschlussreiche Erinnerungen der Schwester des bei weitem bedeutendsten Freundes Solowjew's, des zweitgrössten Denkers Russlands L. M. Lopatin. In diesen Erinnerungen hat Frau Jeltzowa-Lopatina versucht, die lange unbeachtet gebliebene Mitteilung Kolosows in Zusammenhang zu bringen mit einer anderen Beichte, die ihrer Überzeugung nach den Schlüssel zu dem eigentlichen

(1) H. 28.

Inhalt der von Solowjew auf seinem Todesbett bereuten dogmatischen Verirrung gibt. Etwa drei Jahre vor seinem Tode – erzählt sie – erkrankte Solowjew schwer und liess seinen früheren Lehrer, den Erzpriester Iwantzow-Platonow rufen. « Der Priester verweilte bei W. S. sehr lange. Nachdem er aber den Kranken verlassen hatte, sagte er, er habe ihm das hl. Abendmahl nicht gereicht; in der Lage des Kranken sei nichts Gefahrdrohendes, und da Solowjew, wie es scheint, am Morgen etwas gegessen hatte, so wurde die Verabreichung der hl. Kommunion verschoben ». « Der Priester – heisst es weiter – verliess den Kranken anscheinend besorgt und bedrückt ». « So schien es mir wenigstens. Damals haben wir uns mit seiner Erklärung begnügt. Aber später tauchte bei mir der Gedanke auf, ob in diesem Fall nicht jener Streit über eine dogmatische Frage stattfand, den Solowjew in seiner letzten Beichte gestanden und bereut hat ». Auf Grund von diesen zwei « Zeugnissen » glaubt Motschulskij in seiner durchaus nicht wertlosen, leider sehr ungleichmässig bearbeiteten und von mancher Absonderlichkeit nicht freien Biographie Solowjew's (1) den Schluss ziehen zu dürfen, dass die dogmatische Frage, über die Solowjew mit Iwantzow-Platonow gestritten hat, eben sein Anschluss an die katholische Kirche war: « Er hat für diese Verirrung Busse getan (pokajalsja) (2) ». « Er hat verstanden, dass vor der Vereinigung der Kirchen niemand gleichzeitig orthodox und katholisch sein kann » (3).

Das « Zeugnis » Kolosows ist zehn Jahre nach der letzten Beichte Solowjew's niedergeschrieben worden. Es verfolgte eindeutig den Zweck, den Eindruck abzuschwächen, den die Veröffentlichung des Aktenstückes über den Anschluss Solowjew's an die katholische Kirche auf die russische Öffentlichkeit gemacht hat. Die Mitteilung Kolosows beruhte nicht auf eigenen Erinnerungen, sondern auf dem Bericht des einfältigen Dorfgeistlichen, dem es nicht klar war, dass er mit seinem « Zeugnis » eine schwere Verletzung des Beichtgeheimnisses begehe. Die « dogmatische Frage », über die sich Solowjew mit seinem Beichtvater vor drei Jahren nicht einigen konnte, wird im Bericht nicht genannt. Es ist also nur eine *Vermutung*, dass Solowjew über seine Stellung zur katholischen Kirche gestritten hat.

(1) *Владимиръ Соловьевъ, Жизнь и ученіе,* Paris 1935.
(2) S. 218.
(3) Ib.

Wie schwach die auf dieser Vermutung beruhende Konstruktion ist, zeigt schon ein Fehler von Frau Jeltzowa, auf den P. Falk S. J. hingewiesen hat in seinem aufschlussreichen, tiefgründigen Aufsatz « Solowjew's Stellung zur katholischen Kirche », der im August 1949 in den « Stimmen der Zeit » erschien: Iwantzow-Platonow ist 1894 gestorben, also beinahe sechs Jahre vor dem Tode Solowjew's. Er konnte daher im Jahre 1896 höchstens aus dem Jenseits Solowjew's Beichte empfangen und mit ihm dabei in Streit geraten. Der Streit, den Solowjew mit dem 1894 vestorbenen Priester geführt haben soll, hat mit dem Streit über eine dogmatische Frage, der nach Beljajew 1896 stattgefunden habe, gar nichts zu tun. Im Bericht von Frau Jeltzowa handelt es sich um einen Versuch, eine trübe Erinnerung mit einem nichtssagenden Bericht in Zusammenhang zu bringen und daraus eine « Reue » Solowjew's über seinen « Abfall » von seiner alleinseligmachenden Kirche zu konstruieren. Die Konstruktion fällt in sich selber zusammen. Hätte – ich wiederhole es – Solowjew diese Reue tatsächlich empfunden, so hätte er ohne Zweifel von dem grossen Umschwung in seinen Anschauungen seiner Umgebung Mitteilungen gemacht und hätte ihr damit eine grosse Freude bereitet. Er lebte nach der letzten Beichte noch zwei Wochen und hätte wirklich keinen Grund gehabt, seine angebliche Rückkehr in den Schoss der Kirche, die sich für die ausschliessliche Vertreterin der christlichen Wahrheit hält, seinen orthodoxen Angehörigen und Freunden zu verheimlichen. Finden wir in den ausführlichen Berichten dieser Freunde über die zwei letzten Wochen seines Lebens keine auch nur leiseste Andeutung auf eine so tiefgreifende Umwandlung in seiner Einstellung zur katholischen Kirche, so bleibt uns nichts übrig, als die völlige Unhaltbarkeit der Versuche einzusehen, die darauf hinauslaufen, dass der seit dem Ausgang des Mittelalters grösste Gestalter der katholischen Weltanschauung auf seinem Sterbebett das grosse Werk verleugnet habe, dem er den grössten Teil seines reichen Lebens gewidmet hat.

Es bleibt also nur die Tatsache bestehen, dass der grosse katholische Denker Solowjew seine Sterbesakramente aus der Hand eines orthodoxen Geistlichen empfangen hat. Diese Tatsache bietet für unvoreingenommene Solowjew-Forschung keine Schwierigkeiten und dürfte durch die vorhergehenden Ausführungen als durchaus im katholischen Sinne geklärt sein. Wir wollen diese Ausführungen zum Schluss unserer Abhandlung in wenigen Sätzen zusammenfassen.

Solowjew hat mit seiner russischen Mutterkirche nie gebrochen, ihre Dogmen hielt er für unbedingt wahr, ihre Sakramente für gültig. Ihre Trennung von der universalen Kirche betrachtete er als eine schwere, verhängnisvolle Sünde, die die Hauptschuld an der inneren Erstarrung des östlichen Christentums und seiner schmählichen Unterjochung unter den Staat trägt. Diese Sünde wiedergutzumachen, die christliche Herde unter *einem* Hirten zu versammeln, war das Bestreben, dem er seine besten Kräfte widmete. Diese Sünde, gegen die er mit unvergleichlichem Mut und Ausdauer kämpfte, hat nie vermocht, in seiner Seele Zweifel an der Wahrheit des Dogmenschatzes der Ostkirche und an der Gültigkeit ihrer Sakramente zu erwecken. Der östliche Ritus war ihm natürlich seit seiner Kindheit vertrauter und teurer als der lateinische. Es schmerzte ihn aufs tiefste, dass dieser Ritus in der Ostkirche ausgeübt wurde unter Verkennung der grossen Einheit, die alle Kirchen verbindet. Er hoffte fest auf seine Eingliederung in die allumfassende Einheit der katholischen Kirche. Aber auch solange eine solche Eingliederung noch nicht stattgefunden hat, glaubte er mit Recht als *griechischer* Katholik an diesem Ritus teilnehmen zu dürfen. Es ergaben sich daher für ihn keine Schwierigkeiten, die letzten hl. Sakramente aus der Hand eines dissidenten Priesters zu empfangen. In dieser Einstellung hat er nie gewankt und brauchte auch nicht zu wanken. Aus seinen ausgedehnten, liebevollen dogmen-, kirchengeschichtlichen und kirchenrechtlichen Studien war ihm sicherlich die kaum zwei Jahrzehnte später im Par. 882 des Kodex des kanonischen Rechts (1) formulierte Norm bekannt, die ausdrücklich allen gültig geweihten Priestern, also auch den orthodoxen gestattet, Katholiken, die sich in Todesgefahr befinden, die Absolution zu erteilen. Nur wenn man die diesbezüglichen Bestimmungen des katholischen Kirchenrechtes vollkommen ignoriert, kann man Solowjew's Beichte bei einem orthodoxen Priester als einen Bruch mit seiner katholischen Grundeinstellung auslegen.

Wladimir Szyłkarski

(1) Der betr. Paragraph lautet: « In periculo mortis omnes sacerdotes, licet ad confessiones non approbati, valide et licite absolvunt quoslibet paenitentes a quibusvis peccatis aut censuris, etiamsi praesens sit sacerdos approbatus, salvo praescripto can. 884, 2252 ».

La « Sophia » dans la création

selon la doctrine de S. Boulgakof

Le célèbre théologien russe Serge N. Boulgakof, professeur de théologie à l'Institut Orthodoxe Russe à Paris (mort en 1944), au cours de ses nombreux travaux théologiques expose dans sa théorie de la « Sophia » les problèmes fondamentaux du rapport entre Dieu et le monde, entre le Créateur et la création. Dans ce système le monde découle spontanément de Dieu et reste rattaché vitalement à Dieu. Il semble qu'ici s'exprime dans un système cohérent le fondement métaphysique de l'être créé. Aussi la vérité révélée de la création et de la divinisation du monde semblent dériver tout naturellement de ce fondement. C'est pourquoi non seulement les théologiens orientaux dissidents modernes s'occupent vivement de ces questions, mais aussi du côté catholique s'éveille un certain intérêt: on se demande si ce courant de la théologie « mystique » russe n'apporterait pas quelque lumière nouvelle sur la Révélation, et ne donnerait pas une suggestion utile au développement de la théologie.

C'est pour ces raisons que nous avons voulu nous occuper de ce problème: donner un exposé et une critique de la sophiologie présentée par Serge Boulgakof, spécialement au sujet du rapport de la Sophia à la création.

Sous le nom de « Sophia » Boulgakof ne comprend pas la Sagesse Divine en tant qu'attribut de Dieu, mais la substance divine elle-même, prise comme une entité spéciale qui serait le fondement de le création.

Il la trouve présentée de cette façon surtout dans les Livres Sapientiaux, dans Gen. 1, 1 et dans les premiers versets du Prologue de l'Evangile de Saint Jean. Surtout dans Prov. 8, 22-31, la Sagesse Divine est décrite comme principe du monde, principe existant avant la création du monde et destiné par Dieu à en être

le fondement. Dieu l'a possédée, donc elle est éternellement en Dieu [1]. Cette même Sagesse Divine est présentée dans le Livre de la Sagesse de Salomon (7, 25-28) comme « le souffle de la puissance de Dieu », « émanation de la gloire du Tout-puissant », « le resplendissement de la lumière éternelle, le miroir sans tache de l'activité de Dieu, et l'image de sa bonté ». Tout cela, dit Boulgakof, montre que la Sagesse est ici comprise dans le sens ontologique, comme une entité intelligente, manifestée dans la révélation divine, dans son activité créatrice. Elle est le fondement du monde en Dieu, et en même temps dirige le monde par l'homme. Elle n'est pas simplement la deuxième Hypostase Divine (comme le voulait l'explication la plus commune des Pères, et même de Saint Paul: Hebr. 1, 3; Col. 1, 15), parce que, dans ce cas, Dieu ne pourrait pas la prendre pour Epouse (8, 2). Elle est donc un principe divin dans lequel et par lequel se révèlent les trois Hypostases Divines en unité et distinction. La Sophia est la vie unique, l'entité unique, le contenu unique de la vie de toute la Sainte Trinité; et par rapport au monde, elle est le monde divin, le fondement ou l'idée du monde créé en Dieu [2]. Boulgakof voit la même signification de la Sophia – Substance Divine et fondement du monde créé – exprimée dans Gen. 1, 1 et Jean 1, 1-4 par le mot « Principe » (« In principio »), qu'il ne veut pas voir traduire par « Commencement » dans le sens de détermination temporelle. Selon l'explication de l'auteur ceci est évident surtout dans l'Evangile de Saint Jean parlant de l'éternité divine, dans laquelle il n'y a ni temps ni commencement. Ce « principium » de Gen. 1, 1 (berešit) désigne donc la Sophia comme base de la création; et « in principio » (« au commencement ») veut signifier « sur le fondement du Principe, c'est-à-dire du monde divin » [3]. Ce premier verset de la Sainte Ecriture exprime donc la même chose que ce que dit de soi la Sagesse dans Prov. 8, 22 ss: Dominus possedit me in initio viarum suarum... Le « principe » dans l'Evangile de Saint Jean signifie la Sophia Divine, et dans Gen. 1, 1 il désigne la même Sophia, mais tournée vers la créature, comme étant son fondement [4]. Boul-

(1) *Kupina neopalimaja,* Paris 1927, p. 234-239: – Kup. neop.

(2) Kup. neop. 240-247; *The Wisdom of God,* London 1937, p. 48: – W. G.

(3) *Nevesta Agnca,* Paris 1945, p. 61 s: – N. A.

(4) *Lestvica Iakovlja,* Paris 1929, p. 44-46: – Lestv. Iak.

gakof trouve une confirmation de cela aussi dans le Ps. 104, 24: Dieu a fait le monde par la Sagesse. Cette Sagesse, c'est Sa toute-puissance, Son essence divine, Sa divinité même (1).

En suivant l'interprétation de son ami Paul Florensky, Boulgakof trouve nécessaire d'interpréter ainsi ces textes de la Sainte Ecriture, à cause du culte « sophianique » traditionnel de l'Eglise dissidente russe. En Russie, dit Boulgakof, le culte sophianique est fort mis en évidence depuis des siècles par les églises et les icones sophianiques qui sont en connexion étroite avec le culte de la Sainte Vierge (2). La fête titulaire de ces églises est célébrée à l'une des fêtes de la Sainte Vierge (à Kiev c'est la Nativité, à Novgorod et ailleurs c'est l'Assomption de la très Sainte Vierge) (3). Dans les icones sophianiques - ce son les représentations de la Sainte Trinité, du Christ Crucifié, de la Mère de Dieu, d'un ange de feu, du Précurseur, des Apôtres, avec une inscription contenant quelque verset du Livre de le Sagesse ou des Proverbes – Boulgakof après Florensky voit un symbole de la Sophia. L'ange de feu de l'icone de Novgorod est, d'après son explication, un symbole de l'Humanité spirituelle, préexistant dans la Divinité et se révélant dans le monde créé, dans l'homme: d'abord dans le Christ, le Dieu-Homme, ensuite dans la Sainte Vierge et dans le Précurseur, qui réalisent en eux l'idéal de l'humanité. Finalement cette Humanité céleste se réalise aussi dans le monde angélique. Ainsi, toute cette composition représente la Sagesse Divine, incréée et créée, l'Humanité éternelle et l'humanité créée, dans leur unité et dans leur connexion (4).

Cependant l'interprétation la plus acceptée, même dans l'Eglise dissidente russe, et historiquement la mieux fondée (5), voit dans ces icones la Sagesse née du Père éternel, le Fils de Dieu, prédit par Isaïe comme Ange du Grand Conseil (9, 6) et annoncé

(1) W. G. 102.

(2) *O Sofii Premudrosti Božiej*, Paris 1935, p. 29 s. 52. 61-63.

(3) W. G. 16.

(4) *Ikona i ikonopočitanie*, Paris 1931: – Ik. ikp. – p. 144; – cf. B. Schultze S. J., *Der gegenwärtige Streit um die Sophia, die Göttliche Weisheit, in der Orthodoxie, St. d. Zeit* 1940, p. 318. 321.

(5) Par ex. par le professeur Florovsky, cf. Arch. Séraphim Sobolev, *Novoe učenie o Sofii Premudrosti Božiej*, Sofia 1935, p. 127-141; A. M. Ammann S. J., *Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Russland, Orient. Christ. Per.* 1938, p. 128-131. 142. 145 s.

par l'Apôtre comme la Sagesse de Dieu (1 Cor. 1, 24). Mais Boulgakof ne cherche pas le sens de ces icones en recourant aux sources historiques. En suivant Florensky, il leur impose un sens a priori d'après sa théorie d'origine philosophique. Et il conclut, que ces icones, étant acceptées par l'Eglise, sont une expression symbolique de la tradition dogmatique de la Sophia. Il faut les nettoyer de la poussière que les âges ont laissé tomber sur elles, pour retrouver la foi vivante et la vénération ardente de nos ancêtres pour la Sophia. Il faut renouveler cette tradition, continue-t-il, et surtout développer théologiquement ce dépôt que la Sainte Tradition nous a transmis (1).

Que ce développement théologique doive se faire dans le sens d'une conception de la Sophia comme une entité spéciale, distincte de Dieu et des êtres créés, il le voit confirmé par l'acceptation du palamisme par l'Eglise dissidente russe (2). Le point central de la doctrine de Grégoire Palamas sur Dieu est la distinction entre la Substance Divine et les énergies divines. La Substance Divine (Ousia) est inconnue, inaccessible à la connaissance des créatures. Cependant cette « Ousia » Divine absolument transcendante se révèle dans le monde par sa puissance (dynamis) et par son opération (énergéia). Cette énergie, c'est cette lumière de Thabor par laquelle s'est manifestée la Divinité du Christ dans la Transfiguration. Les énergies divines ne sont pas créées, étant l'opération de Dieu, et bien que distinctes de l'Ousie Divine, elle sont divines comme cette Ousie même, et en ce sens elles sont Dieu (theos, mais non pas ho Theos). Et pratiquement, en Dieu n'existent pour nous que ces énergies. Car son Ousie est tellement transcendante à tout, que même par ces énergies, nous savons seulement qu'elle existe, mais jamais ce qu'elle est. Ainsi, pour nous, pratiquement, c'est l'énergie divine qui est Dieu (3). Selon Boulgakof, cette doctrine des énergies divines de Grégoire Palamas est déjà une sophiologie,

(1) W. G. 17 s.

(2) N. A. 23.

(3) *Svet nevečernij*, Moskva 1917, p. 124-126: – Sv. nev. – *Agnec Božij*, Paris 1933, p. 144 en note: – A. B. – traduction française par C. Andronikof: *Du Verbe Incarné*, Paris 1943, p. 42 en note – V. I. – *Utešitel'*, Paris 1936, p. 281: – Ut – traduction française par C. Andronikof: *Le Paraclet*, Paris 1946, p. 236: – Par. – Ik. ikp. 54 en note: *Ešče k voprosu o Sofii Premudrosti Božiej*, *Put'* N. 50, Priloženie p. 9 en note.

bien qu'incomplète encore. L'énergie divine, manifestant l'Ousie Divine, et qui est déjà Dieu ou la Divinité, n'est autre chose que la Sophia. Les deux concepts, celui de l'énergie divine et celui de la Sophia Divine, expriment la même chose, une entité divine, intelligente (1). Et l'énergie divine est présentée également par Palamas comme le fondement incréé de la création (2).

Palamas concevait les énergies divines comme révélation de la Substance Divine, de l'Ousie Divine. Boulgakof désigne également par Sophia la Substance Divine en tant que révélée: révélée d'abord en Dieu Lui-même, ensuite dans la création. Et comme Palamas, Boulgakof oppose la Substance Divine (en tant que révélée) aux Personnes Divines. Bien qu'elle soit la Substance Divine, la Sophia n'est pas Dieu (quoique Dieu soit la Sophia). Elle est considérée comme une possession de Dieu, une entité possédée par les Personnes Divines. Elle est le contenu des idées divines (le Prototype de tout être), des paroles du Verbe et de la vie du Saint-Esprit. Elle est, en quelque sorte, une entité « constituée » par ces deux Hypostases Divines qui révèlent par elle le Père (3), dans une Dyade inséparable (4). Ainsi cette Sophia Divine est l'« auto-révélation » intratrinitaire de Dieu.

Mais la Sophia (la Substance Divine) reçoit aussi de Dieu une esistence indépendante. Plongée dans le néant, elle devient limitée et dans cette limitation elle commence à se développer, en prenant les formes différenciées des créatures. Ainsi elle est l'énergie créatrice du monde. C'est la « Sophia de créature ».

Ontologiquement, il n'y a qu'une seule Sophia, puisqu'il n'y a qu'une seule substance Divine. Mais cette Sophia a cependant deux faces, deux modes d'existence: une existence divine et une exi tence détachée de Dieu; et c'est la Sophia de créature, le fondement de la création. Dans la création, la Sophia est l'énergie constituant l'être du créé, dans toute son évolution même au delà du moment de la création. Elle est aussi la finalité immanente du développement de la création. Ainsi elle remplit la fonction de l'âme du monde.

(1) *O Sofii Prem. Bož.* 59 en note.
(2) Ik. ikp. 54 en note; N. A. 23.
(3) A. B. 124-127 – V. I. 21-24; W. G. 65-70. 76. 81 s. 84.
(4) Ut. 214 s. 221 s. – Par. 176. 182.

Dans cette théorie de la Sophia, comme dans un cadre systématique, Boulgakof place toute sa théologie et toute sa philosophie. C'est un essai de représentation des rapports entre Dieu et le monde, et spécialement entre Dieu et l'homme. L'homme, étant l'image de Dieu, est le centre du monde créé. En lui toute la création a sa tête, son âme: il est le représentant de tout le créé. Ce fait que l'homme est l'image de Dieu, montre qu'en Dieu il y a l'humanité. Pour cette raison, il était naturel que le Fils de Dieu devînt homme. Par le Dieu-Homme l'abîme entre Dieu et le monde est comblé. En Lui le monde est divinisé, et l'homme est « dieu-créé ». C'et la *Théanthropie céleste,* « Bogočelovečestvo ».

Boulgakof présente cette liaison de Dieu avec le monde, à travers l'homme et surtout par le Dieu-Homme, comme le trait le plus caractéristique de sa sophiologie. Il y rattache les autres dogmes et croit donner ainsi une explication systématique de la vérité révélée, comme d'un tout organique. Il n'a pas l'intention de proposer des dogmes nouveaux, mais seulement d'interpréter théologiquement les dogmes déjà connus.

Mais avant tout, sa sophiologie, selon sa conviction, est le moyen nécessaire pour défendre, contre le panthéisme et le dualisme, la vérité du rapport entre Dieu et le monde. La Sophia sert de trait d'union entre Dieu et le monde, de sorte qu'ils restent distincts, sans cependant être séparés par l'abîme infranchissable du dualisme manichéen. – Toutefois, nous le verrons, Boulgakof n'a pas réussi, et son essai aboutit logiquement au panthéisme.

Pour son système sophiologique, Boulgakof a emprunté les idées au platonisme, au palamisme, et aux mystiques sophiologiques: à Boehme (du moins quelques unes), à Soloviev, et à travers celui-ci (ou même directement) à Schelling.

Dans les pages suivantes, nous ne nous occuperons pas de cette partie de la sophiologie de Boulgakof qu'est la Théanthropie: le rapport entre Dieu et l'homme. Nous voulons présenter seulement les idées de Boulgakof sur la Sophia dans la création et les soumettre à une critique du point de vue de la Révélation. D'abord nous exposerons la doctrine de Boulgakof sur la Sophia, intermédiaire entre Dieu et le monde et le modèle de la création. Ensuite nous ferons voir son explication de la création et du développement du monde par la Sophia. Enfin, pour compléter notre étude sur la nature de la Sophia, nous ajouterons un exposé de l'unité et de l'hypostaséité de celle-ci.

* * *

Le monde est avec Dieu dans une relation telle, qu'il est distinct de Lui, sans en être séparé. Cela, d'après Boulgakof, est impossible, si l'on n'admet pas entre Dieu et le monde un intermédiaire.

Sans cet intermédiaire, raisonne Boulgakof, on devrait considérer le monde comme extérieur à Dieu, et par le fait même comme indépendant de Dieu, opposé à Dieu, donc un contre-dieu manichéen (1). On ne pourrait pas concevoir, que c'est Dieu Lui-même qui a créé ce monde opposé. Et si on l'admet quand même, cette créature – que Dieu a posée en sortant des limites de son être – offre à Dieu une nouveauté que Dieu n'avait pas en Lui-même; et elle sera alors pour Dieu une surprise, une révélation insoupçonnée, un complément nécessaire de Dieu (2). Ou bien on ne fera pas cette opposition, et, par suite, on n'aura pas de limite entre Dieu et le monde; ainsi plus de distinction: le monde ne fait qu'un avec Dieu, c'est le panthéisme (3). Donc, et c'est la conclusion de Boulgakof, cet intermédiaire est nécessaire. En posant le monde qui n'est pas divin, Dieu par le fait même pose entre Lui et ce monde une limite qui, par suite, ne peut être ni l'un ni l'autre, mais doit être quelque chose de spécial, unissant l'un et l'autre, tout en les séparant, un « métaxu » dans le sens de Platon (4).

Boulgakof en établit aussi la nature: ce n'est pas une créature; par suite, c'est quelque chose de divin. Mais ce ne peut pas être Dieu Lui-même, puisque cela doit être un intermédiaire entre Dieu et la créature. Ici il construit la théorie de cet être (5), qui est la Substance Divine révélée, capable, en tant qu'énergie divine,

(1) Sv. nev. 148.

(2) Kup. neop. 269; N. A. 8-10.

(3) Kup. neop. 264; N. A. 7 s.

(4) Sv. nev. 212; Ik. ikp. 51. – Cf. L. A. ZANDER, *Bog i mir*, Paris 1948, t. I, 181-183.

(5) Il l'appelle « suščestvo » – l'être, dans le Sv. nev. 212, et A. B. 128 – V. I. 26; dans *Die Tragödie der Philosophie*, aus dem Russischen übersetzt von Alexander KRESSLING, Darmstadt 1927, p. 221: – Tr. Ph. – il le désigne comme « Wesenheit ».

d'être plongée dans le « néant » [1]. Là, par une sorte de fusion avec le néant, elle est livrée au « devenir » [2], pour être la base interne de la formation du monde, son âme. C'est bien ici la raison même de la sophiologie de Boulgakof: construire une Sophia telle, qu'elle puisse bien correspondre aux exigences d'un tel *métaxu.* Il croit y satisfaire en la définissant comme Substance Divine en tant que révélée: la Sophia est la créature divine, considérée d'abord en tant que sa propre auto-révélation intra-trinitaire, ensuite en tant que sa révélation dans le monde créé. Ainsi nous l'avons sous ses deux aspects: comme « Sophia Divine » et « Sophia de créature ». La Sophia est donc cet intermédiaire qui unit Dieu avec le monde, car elle est un principe commun, la base divine de l'existence de la créature. Tout en restant une, elle existe de deux façons: éternelle et temporelle, divine et créée [3]. Etant la Substance Divine, elle n'est pas créée, elle n'est pas créature. Mais en même temps, elle n'est pas Dieu, parce que, comme Substance Divine révélée, elle est la possession de Dieu.

Pour aller à la racine même de la sophiologie de Boulgakof, voyons donc si cet intermédiaire est nécessaire.

Certainement il faut admettre une distinction, une limite entre Dieu et le monde. Cependant, cette limite n'est pas un être intermédiaire, mais elle est dans la limitation même de la créature. La créature précisément, en tant que dépendant de Dieu dans son être propre, n'ayant pas de raison d'être en elle-même, est limitée dans sa perfection, et, par suite, dictincte de Dieu illimité, infini en perfection. – Par suite, restant limitée, elle ne peut pas s'indentifier avec Dieu souverainement illimité. Elle a une position dans l'être propre à elle, en dehors de Dieu, par la force de la toute-puissance divine qui l'a fait naître du néant, au simple appel de sa volonté, sans aucune matière préalable. Comment Dieu a pu le faire, sans mettre dans le néant quelque énergie de sa substance qui serait une émanation de la réalité divine, c'est le mystère de l'action de sa tout-puissance, le mystère de la création « ex nihilo ».

[1] Pour Boulgakof le « néant »... « n'est pas l'être, mais un *état* de l'être correspondant à sa non-plénitude, à son devenir » – V. I. p. 45 – en d'autres termes, c'est « la potentialité du devenir » – V. I. 48.

[2] « Le devenir est l'être, immergé dans le non-être, modifié par celui-ci dans toutes ses cellules, mais se libérant de lui. » – V. I. 47.

[3] W. G. 112 s; cf. Tr. Ph. 221.

Cette existence de la créature en dehors de Dieu n'entraîne aucune indépendance par rapport à Dieu, aucune sorte de dualisme manichéen. La raison en est que la créature, du fait même de son être créé par Dieu, n'a pas sa raison d'être en elle-même, mais en Dieu. Tout en étant distincte de Dieu, elle Lui est attachée comme à sa source permanente d'être. Dès lors la raison même de sa distinction de Dieu, sa limitation, en tant qu'elle n'a pas en elle sa raison d'être, exige sa dépendance à l'égard de Dieu. La raison donc, s'appuyant sur la base de la doctrine chrétienne de la création, ne réclame aucun « métaxu », intermédiaire entre Dieu et la créature. Cet intermédiaire n'est pas nécessaire, même s'il doit être quelque chose d'aussi proche de Dieu que la Substance Divine en tant que révélée, mais prise déjà comme un « métaxu » entre Dieu et la créature; (ceci est au fond du palamisme).

La Révélation ne connaît pas un pareil intermédiaire entre Dieu et le monde. La Sainte Ecriture n'en fait aucune mention; bien au contraire, elle représente Dieu comme Créateur immédiat et comme celui qui dirige le monde sans aucun intermédiaire qui ne soit ni Dieu ni créature (1); elle ne connaît pas un être semblable. Elle ne permet pas non plus de penser que la Substance Divine, en tant que révélée, soit quelque chose qui n'est ni Dieu ni créature. Voir dans le « Principium » de Gen. 1, 1 un être semblable, est une exégèse forçée. Il est vrai que les Pères (2) identifient ce Principium à la deuxième Personne divine, qui a dit d'Elle-même qu'Elle est le Principium (Jean 9, 25), par lequel tout a été fait (Jean 1, 3). Mais c'est toujours Dieu Lui-même, et jamais un être intermédiaire entre Dieu et le monde. Les Pères ne connaissent pas un pareil intermédiaire. Cela apparaît clairement surtout dans leur lutte contre les ariens (3).

Cependant cette conception est familière aux gnostiques. Les gnostiques, eux aussi, réclamaient un intermédiaire entre Dieu et le monde, qui n'est plus Dieu Lui-même, mais qui n'est pas non plus une simple créature. C'est une naissance de Dieu, on pourrait presque dire que c'est aussi, dans le gnosticisme, une

(1) Cf. Ps. 138, 7-10; Jérém. 23, 24; Rom. 11, 36; Jean 14, 16-20.
(2) Par ex., Saint Augustin PL 32, 836.847.
(3) Cf. Arch. Séraphim Sobolev, *Novoe učenie o Sofii Premudrosti Božiej*, Sofia 1935, pp. 6-14.

sorte de manifestation de la Substance Divine. Voici qui est très intéressant: dans le gnosticisme (chez les élèves de Simon le Magicien), cet être est conçu comme la pensée sortie du Père. Ils l'appellent Sophia et l'identifient avec le Saint-Esprit. N'est-ce pas une ressemblance avec la conception de Boulgakof d'une Sophia Divine, organisme des idées divines, auto-révélation de la dyade du Fils et du Saint-Esprit ? Cette dyade apparaît aussi dans la doctrine de Valentin comme « Nous-Alétheia ». D'elle, par l'intermédiaire d'autres éons, est produit finalement ce dernier éon au sens propre, Sophia. A elle seule celle-ci produit un avorton, « Sophia-Achamoth », sans forme. En unissant « Nous-Alétheia » avec le dernier « éon Sophia », on aura une ressemblance bien nette avec la Sophia Divine de Boulgakof. De la même façon, « Sophia-Achamoth », dans son processus de formation, présente une analogie avec la Sophia de créature de Boulgakof (1). Aussi nous sommes d'accord avec le métropolite Serge (2) et avec l'archevêque Séraphim Sobolev (3), qui condamnent la doctrine de Boulgakof sur la nécessité d'un intermédiaire entre Dieu et le monde, comme étant, au fond, entachée de gnosticisme. Cette doctrine est considérée comme gnostique aussi par V. Lossky (4), par N. A. Arseniev (5) et par Evgenij Troubetskoï (6).

En comparant la sophiologie de Boulgakof avec les doctrines gnostiques, nous ne pensons pas par là, bien entendu, lui attribuer toutes les imaginations des gnostiques. Nous n'insistons que sur l'idée maîtresse: la Sophia est un intermédiaire qui n'est pas Dieu; elle est une entité inférieure, sans être cependant une créature. Elle est née de Dieu, en tant que pensée de Dieu, vérité, Logos, vie, et a reçu de Lui l'énergie de produire et former le monde.

(1) Sur cette doctrine des gnostiques cf. Jules LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris 1928, II, 85-112; Arch. Séraphim SOBOLEV, *Novoe učenie o Sofii...* pp. 215-222.

(2) cf. BOULGAKOV, *O Sofii Premudrosti Božiej, Ukaz* p. 6.

(3) *Novoe učenie o Sofii...*, p. 3-6. 235-243. 508 s; *Zaščita sofianskoj eresi Protoiereem S. Bulgakovym...*, Sofia 1937, p. 8. 33.

(4) *Spor o Sofii. Dokladnaja zapiska prot. S. Bulgakova i smysl Ukaza Moskovskoj Patriarchii*, p. 87.

(5) Dans la brochure *Mudrovanie v bogoslovii*, p. 6 s, cf. Arch. Séraphim, *Zaščita sofianskoj eresi...* p. 28.

(6) Dans le livre *Smysl žizni* p. 128-131; cité par Arch. Séraphim SOBOLEV dans *Zaščita sofianskoj eresi...* p. 29-33.

Cette idée est partagée par la sophiologie de Boulgakof et elle est une pièce maîtresse des doctrines gnostiques.

Un autre aspect sous lequel Boulgakof nous présente la Sophia relativement au monde est qu'elle sert de modèle à la création.

La Sophia, la Substance Divine en tant que révélée, est, selon Boulgakof, la révélation du contenu divin, la « Tout-unité » des idées divines, de tout ce qui reçoit sa réalité de Dieu. En Dieu sont éternellement les idées de tout être créé, comme un organisme d'idées. Elles ne sont pas des idées abstraites, une simple représentation, un plan instrumental, causa exemplaris, mais des idées donnant la vie au monde. Cet organisme d'images vivifiantes, de « paradeigmata » qui donnent la réalité à tout être créé, étant la Sophia, celle-ci est bien la racine, le fondement idéal et réel de la création, lui servant de modèle et d'énergie réalisatrice. La Sophia Divine est, en effet, non seulement la représentation du monde à créer, en tant qu'elle est le contenu du Verbe Divin, mais elle est aussi la vie du monde, étant la révélation de la Vie du Saint-Esprit, de l'Esprit vivifiant. Donc elle est la même chose que le « nous » de Plotin, et le « monde des idées » de Platon (1).

La Sophia est dans le monde, comme son fondement; mais elle lui est aussi transcendante, le monde étant dans le temps et dans le devenir. Elle, au contraire, est en dehors du temps et de tout processus. Toutefois, on ne peut pas la séparer du monde, ou même l'opposer à ce dernier, parce qu'il n'existe pas en dehors d'elle. Ce qui est en lui authentiquement et ce qui confirme son être dans le non-être, c'est justement la Sophia. On peut exprimer l'essence du monde, en disant que c'est le néant parsemé d'idées sophianiques; et la nature du monde – en tant que distingué de la Sophia – est la « hylé », dans le sens aristotélicien, c'est le néant appelé

(1) *Filozofia chozjajstva*, Moskva 1912, p. 128 s; Sv. nev. 213. 216. 234. 237; A. B. 428 s – V. I. 336: « L'éternité de Dieu contient les images de tout l'être créé dans sa plénitude, c'est la Sophie Divine »; Lest. Iak. 48: « Le principe de toute création est la Sophia, la Sagesse Divine, dans laquelle sont éternellement esquissés les prototypes, paradeigmata, de tout être créé ». ib. 44; W. G. 78 s; ib. 106 s: « The divine Sophia, as the revelation of the Logos, is the all-embracing unity, which contains within itself all the fullness of the world of ideas... In Sophia the fullness of the ideal forms contained in the Word is reflected in creation... » cf. N. A. 37. 46; *Ipostas i ipostasnost', Sbornik statej posvjaščennych P. B. Struve*, Praga 1925, p. 363 s: – Ip. ip. – Ik. Ikp. 73; Lestv. Iak. 9.

à l'être, mais en lui-même n'ayant aucun être, le principe de son être étant la Sophia. Par conséquent, pour exprimer la nature du monde, il faut dire que la Sophia et le monde ne sont pas deux éléments, ou deux mondes, qui auraient entre eux quelque relation, mais c'est l'unique et même monde. Et le monde des idées, le tout idéal de la Sophia, est pour le monde créé non seulement son fondement, ou sa cause lui donnant la réalité, mais il est aussi sa norme, son rôle déterminé, la loi de sa vie, l'entéléchie aristotélicienne (1). Les lois de la nature sont un reflet de cette entéléchie, contenue dans les idées de la Sophia, un reflet bien imparfait (2). Le monde, dans son état actuel, n'a pas encore réalisé cette entéléchie. Par suite, il se distingue de la Sophia de la même façon que la puissance non-réalisée de son idée. Le monde donc, tout en n'étant pas hors de la Sophia, n'est pas celle-ci quoiqu'il possède la « sophianité » qui se réalise dans le temps (3).

Cette idée de Boulgakof, que le monde empirique a son fondement dans un monde supérieur, plus réel que ce monde imparfait, monde des idées vivantes et vivificatrices, présenté par Platon, a son analogie aussi chez les Pères (4). Sous cet aspect, la cosmologie sophiologique montre comment le monde puise sa réalité en Dieu et porte en lui-même le vestige de Dieu. L'essence divine est, en effet, le modèle de toute réalité. C'est en elle que toutes choses ont leur première et principale idée. Ces idées en Dieu sont vivantes, parce qu'elles sont identiques avec l'essence divine infiniment simple, qui est la vie même. En même temps, elles sont vivifiantes, puisque par la toute-puissante volonté divine, elles deviennent réalité aussi en dehors de Dieu. Ainsi le monde créé remonte constamment à Dieu comme à son Prototype.

Mais, il y a une différence radicale entre la représentation de la création que nous donnent les Pères, et la sophiologie plato-

(1) Sv. nev. 222.

(2) N. A. 113.

(3) Sv. nev. 223.

(4) Saint Augustin surtout, en développant sa doctrine des idées éternelles, des « rationes aeternae », explique comment ce monde était vie dans le Verbe, déjà avant son existence temporelle. Lui, en tant que Verbe du Père, est le « fiat » créateur; en Lui sont fondées les choses, dans leurs « rationes aeternae », par lesquelles elles sont ensuite produites sous le souffle rechauffant du Saint-Esprit. Cf. *De Gen. ad litt.* 1, 18, 36; 2, 6, 12.14; 5, 14, 31; 5, 15, 35; *Conf.* 1, 6, 9; *In Ioannem tract.* 1, 16 s.

nicienne de Boulgakof. Chez les Pères, le fondement du monde, déjà avant son existence empirique, est toujours le Fils, « quoniam in ipso condita sunt universa in caelis et in terra... omnia per ipsum, et in ipso creata sunt... et omnia in ipso constant », comme l'exprime, sans équivoque possible l'Apôtre (Col. 1, 16 s). D'après les Pères, la réalisation de la création se fait sous le souffle vivifiant du Saint-Esprit qui se mouvait sur la masse informe du monde travaillé par la force créatrice divine (Gen. 1, 2). Jamais ils ne disent que ce fondement créateur du monde a été déposé dans un intermédiaire, qu'on pourrait distinguer de Dieu en tant qu'entité spéciale, même si cela devait être la Substance Divine révélée. Oui, les Pères concevaient que ce fondement créateur est la Substance Divine, dans le Fils et le Saint-Esprit, mais jamais ils n'admettaient qu'elle fût distincte de Dieu, comme quelque chose d'intermédiaire entre Dieu et le monde.



La Sophia est, selon Boulgakof, intermédiaire entre Dieu et le monde, et le modèle de la création, parce qu'elle contient les idées de tout ce qui a été créé. Ces idées ne sont pas seulement des projets abstraits, causae exemplares, mais elles contiennent la vertu de produire le monde qu'elles signifient. Ainsi c'est par elles que le monde a été créé, et la Sophia, dont elles sont le contenu, est cause efficiente de cette création divine.

La création du monde est conçue par Boulgakof comme une effusion du contenu de la Sophia en dehors de Dieu, dans le « néant », où ses idées vivantes, comme semences d'être, vont déployer leur énergie. Cette énergie divine, mise en dehors de Dieu, ayant perdu l'unité de l'organisme de la Sophia Divine, sera éparpillée et, par suite, ses parties seront limitées, mélangées avec le néant. C'est le monde en devenir.

Sondons de plus près ce processus de création, présenté par Boulgakof.

Dieu tri-hypostatique possède le monde divin, la Sophia Divine, en Lui-même et pour Lui-même. Cependant ce monde divin outre son existence en Dieu et pour Dieu, jouit aussi d'une existence indépendante. Il existe aussi en lui-même, dans son existence non-hypostatique. Et son contenu, dans cette manière d'exsis-

ter, est le contenu du cosmos divin, en tant que monde. L'acte de création consiste en ce que Dieu, ayant la Sophia Divine pour Lui-même, hypostasiée en Lui-même, se dépouille d'elle, dans l'acte de sacrifice de son amour, pour la laisser subsister par son existence indépendante, comme un monde en dehors de Dieu. Ce relâchement du monde divin, de la Sophia Divine, de son existence hypostasiée en Dieu, c'est la création du cosmos « ex nihilo »; ou, pour mieux dire, c'est la création de Dieu Lui-même, de son propre contenu divin. Mais l'acte de création est avant tout un acte d'auto-détermination divine, c'est-à-dire, une détermination de la Sophia Divine à l'existence en dehors de Dieu. Et le monde lui-même dans cette position en dehors de Dieu, dans cette existence à la fois divine et non-divine, ne cesse pas d'être divin. Il conserve sa relation à Dieu, la relation de la créature à son Créateur. Or, ce qui a quelque relation à Dieu, ne peut pas être complètement non-Dieu. Ainsi le monde, même dans son existence relative, reste en quelque façon divin; Dieu ne le dépouille pas de la force divine de son être. Ce monde, en effet, reste toujours fondé en Dieu, dans la Sophia Divine, n'étant lui-même autre chose que l'énergie du contenu de cette même Sophia, mise en dehors de Dieu, dans le néant, et par suite de la fusion avec le néant, dans le devenir. La Sophia Divine devient ainsi Sophia de créature. Dieu s'est reflété dans le non-être. Le Créateur apparaît ainsi en devenir, en même temps que le monde (1).

(1) N. A. 52. 54. 56. 58. 63. 71 s; Ik. ikp. 48 s; A. B. 149 – V. I. 47; *O čudesach evangel'skich,* Paris 1932, p. 6; *Iuda Iskariot apostol-predatel', Put'* N. 27, p. 11. – Surtout: N. A. 56: « Dieu tri-hypostatique a le monde divin en Lui-même et pour Lui-même. Mais, dans l'être de ce monde divin, se trouve aussi une autre image de son être en lui-même, en tant que contenu indépendant de son appartenance à Dieu. Le monde divin n'appartient pas seulement à l'être divin, étant hypostasié en Lui, mais il existe aussi en lui-même, dans un être non-hypostatique, précisément en tant que contenu déterminé du cosmos divin, en tant que monde. Et cette double façon d'être du monde divin en Dieu est le principe de deux images de son être en lui-même: en tant que monde divin, il entre dans la vie hypostatique, – et en tant que monde, il comprend en lui-même toute la plénitude et la richesse de son être. A cela correspond cette auto-détermination de Dieu hypostatique, par laquelle, tout en le possédant comme sa propre nature, Il le relâche de l'intérieur de l'être hypostatique, pour en faire l'être par soi (samobytie), cosmos au sens propre; il crée le monde « ex nihilo », c'est-à-dire de Lui-même, de son propre contenu divin. Ainsi, la création est avant tout l'acte d'auto-déter-

Ce contact de Dieu avec le néant ne se fait pas en Lui, puisqu'il possède toute la plénitude de l'être absolu, mais seulement dans son être, en tant qu'il a reçu sa propre auto-existence, en qualité de la Sophia de créature. Etant séparée de Dieu tri-hypostatique, la Sophia de créature réalise nécessairement son contenu dans toute sa multiplicité. Elle commence à s'appartenir à elle-même, dans toute la richesse de son contenu. La multiformité du cosmos divin surgit en elle nécessairement non comme harmonie, mais avant tout, comme multiplicité, comme puissance en réalisation. Elle se distingue en elle-même, et la plénitude de la multiplicité des idées divines, ou des forces d'être, en tant que motifs de création, devient pour elle réalité. Cependant cette multiplicité suppose non seulement une distinction, mais aussi une limitation de chaque image d'être en particulier. Cette limitation n'existe pas dans la vie divine, qui a non seulement un caractère de nature, mais aussi de personne, et, par conséquent, elle est entièrement transparente pour la Trinité d'hypostases, pénétrée par leur lumière. Mais, quand sa réalité est posée en elle-même, en dehors de cette lumière hypostatique, la multiplicité apparaît nécessairement. Dans cet être est introduite la limitation de multiplicité, c'est-à-dire, le non-être. L'être de multiplicité est, pour ainsi dire, fusionné avec le non-être; surgit le néant, dans lequel, duquel, en présence duquel Dieu a créé le monde. Il entre dans la plénitude comme multiplicité, et est, d'une certaine façon, son ombre ontologique (1).

Ainsi la création n'est pas une copie, une répétition des prototypes de la Sophia Divine. Les idées de la Sophia Divine ne sont pas seulement des images, mais aussi des énergies non créées, les semences mêmes des êtres créés, enfoncées dans le demi-être méonal du « devenir », dans le néant, où elle reçoivent l'être créé, relatif, limité, multiple, l'être pour elles-mêmes. Par suite, le monde

mination divine, d'action de Dieu en Lui-même». – Ib. p. 58: « Dieu, en créant le monde, c'est-à-dire en lui donnant d'exister par lui-même, ne lui ôte pas en même temps la force divine de son être, mais le pose, en quelque sorte, hors de Lui-même, le relâche de Lui-même dans l'être à la fois divin et extra-divin, et même « non-divin ». Cela signifie précisément que Dieu crée le monde. Cette création est, avant tout, la propre auto-détermination divine dans Son être ».

(1) N. A. 60 s.

en tant que Sophia de créature, est à la fois non-créé et créé, consistant ontologiquement en verbes du Verbe, qui sont des idées divines. Il vit par la force vivificatrice divine, fortifié par le « fiat » divin. La création, dans le sens précis, est avant tout, la communication à la Sophia Divine de l'image de la Sophia de créature. C'est l'« événement » dans la Sophia, où Dieu a fait de sa propre vie et de sa propre nature le principe de l'être créé (1).

Le néant « en soi » n'existe pas. C'est un vide métaphysique. Il reçoit une signification, il « surgit » en liaison avec l'être, ainsi comme un zéro, placé après une unité, sort de son état de zéro et devient un nombre. C'est ainsi qu'on peut dire, que le néant est créé avec le monde; le « ouk on » reçoit un être potentiel, et devient un « mé on » existant. Par suite, le néant n'exsiste pas en lui-même et pour lui-même, mais il est une relation et apparaît seulement dans l'être relatif (2). L'expression que le monde a été créé par Dieu « ex nihilo », signifie que hors de Dieu il n'existe aucun fondement pour la création (3). Le néant est l'opposé de la plénitude d'être, il exprime que l'être est dans un état de déficience, dans un processus de devenir. L'état de créature consiste dans une fusion de l'être et du non-être (4).

Dans sa première étape d'être potentiel, le néant est cette terre informe et vide de la Genèse (1, 2). Mais il a reçu déjà la sophianité, et tout en étant encore un chaos, l'« apeiron » de la mythologie grecque, cette terre a déjà la force de produire les

(1) N. A. 63 s, surtout: « Les idées... ne sont pas des images, ou des prototypes, d'après lesquels, ou d'accord avec lesquels, sont formées les choses créées, mais elles sont les semences d'être, plongées dans le demi-être méonal du devenir ». – ib. p. 72 s, surtout: « La figure propre de la Sophia de créature, ou du monde, consiste en ce que les forces et les énergies non-créées, plongées dans le néant, y reçoivent un être pour elles-mêmes, un être créé, relatif, limité, multiple: ainsi l'univers surgit à l'être. Le monde, en tant que Sophia de créature, est à la fois non créé... La création, dans le sens précis, est avant tout la communication à la Sophia Divine de l'image de la Sophia de créature... et c'est cela qui est exprimé par, « in Principio creavit Deus », Il a fait de sa propre vie et de sa propre nature le principe de l'être créé... L'acceptation de l'image de Sophia de créature par la Sophia Divine est la source générale de la création en particulier, dont les figures et les thèmes se déterminent ensuite ». – cf. aussi Ik. ikp. 51 s.

(2) N. A. 62 s; cf. ib. 51 s.

(3) N. A. 11.52; W. G. 96.

(4) W. G. 97 s; A. B. 147 – V. I. 45; Sv. nev. 186-192; N. A. 62.

créatures des « six jours ». Elle est une Sophia cosmique, la Grande Mère, vénérée par les païens sous les noms de Déméter, Cybèle, Isthar, – qui va déployer ensuite en particulier la multiplicité de son contenu (1).

Cependant, même après avoir donné cet essai d'explication de la création, Boulgakof considère la création comme un mystère, plus profond encore que le mystère de l'être de la créature, c'est-à-dire là, où l'existence est produite à partir de la non-existence par la toute-puissance divine (2). Plus précisément, c'est l'acte même d'autodétermination divine, par lequel Dieu détermine sa propre nature, la Sophia Divine, à exister non-hypostatiquement, dans un être par soi (et dans ce sens hors de Dieu); par le fait même il déborde, en quelque façon, le domaine de son inclusion dans l'être hypostatique divin (3).

Ce que nous croyons nécessaire de critiquer ici, c'est le fond même de l'explication que nous donne Boulgakof de la création. Il présente, comme nous l'avons vu, la création comme une détermination de la Sophia Divine (c'est-à-dire de la Substance Divine) à une existence non plus en Dieu, mais en soi; Dieu la relâche pour qu'elle puisse sortir de Lui et commencer cette existence propre, hors de Dieu. Ainsi donc, le monde créé, ce sont les idées vivificatrices de la Sophia Divine, les énergies non-créées qui, sorties de Dieu, éparpillées, et limitées chacune par le néant qui s'y est introduit, et mélangées avec lui, se développent dans ce nouvel être qui est nécessairement en devenir. A cause de cette fusion des énergies non-créées avec le néant qui maintenant reçoit une existence, ce monde en devenir doit être dit à la fois non-créé et créé. Et cette Sophia Divine déterminée par Dieu à exister hors de Dieu, n'est autre chose que la vie propre de Dieu (4). Ainsi donc c'est Dieu Lui-même qui sort de sa plénitude dans le devenir de l'être qui surgit, pour être Lui-même en devenir ensemble avec le monde (5), pour vivre avec le monde dans le temps. Dieu s'est déterminé à plonger sa substance dans le devenir. Par consé-

(1) Sv. nev. 238-240; cf. ib. 204. 223.234. 240-242; W. G. 113 s.
(2) W. G. 113.
(3) N. A. 59.
(4) N. A. 72.
(5) Ik. ikp. 48 s.

quent, à cette fusion avec le non-être, à ce mouvement, dans le temps ainsi créé, Dieu Lui-même participe, Il en est atteint ontologiquement (1).

Ce qui fait, selon Boulgakof, la substance du monde créé, c'est cette semence non-créée, l'énergie divine, relâchée de la vie propre de Dieu, de Sa nature. Elle doit être dite créée, parce qu'étant détachée de Dieu, elle cesse d'être transparente et perd ainsi l'harmonie de l'unité du monde divin, qu'elle avait en tant que Sophia Divine. Mais toujours, il faut le retenir, c'est l'énergie non-créée, divine, quoique hors de Dieu, fusionnée avec le néant et limitée, qui est ainsi mise en devenir. En somme, Boulgakof explique la création par une sorte d'émanation de Dieu. La créature est une parcelle de l'énergie divine. En d'autres termes, c'est un système de panthéisme émanatiste.

Il est vrai, que Boulgakof n'admet jamais qu'il soit panthéiste. Au contraire, il répète toujours, qu'il combat le panthéisme et que son système sophiologique est le seul moyen de le faire efficacement (2). Certainement, il ne veut pas être panthéiste, il ne dit jamais que le monde est Dieu Lui-même, il ne l'affirme pas même de la Sophia Divine, de la Substance Divine elle-même. Mais il suffit qu'il conçoive le monde comme une existence, dans le devenir, de l'énergie émanée de Dieu, pour que nous devions classer son système sophiologique parmi ceux de panthéisme émanatiste (3).

* * *

Après avoir donné la conception de la création du monde par la Sophia, dans les pages qui vont suivre nous montrerons comment Boulgakof conçoit le perfectionnement de la création, dans le monde déjà constitué comme étant l'œuvre de la Sophia qui le meut vers sa perfection, en lui imprimant son entéléchie et en lui donnant la force nécessaire à la réalisation de cette perfection. La Sophia de créature remplit cette fonction en tant qu'Ame du monde.

(1) A. B. 155-157 – V. I. 55 s; N. A. 78 s.

(2) Cf. N. A. 11 s. 40 ss.

(3) Sur le panthéisme de Boulgakof cf. N. Lossky, *O tvorenii mira Bogom, Put'* N. 54, p. 14 s. 18, et B. Schultze S. J., *Der gegenwärtige Streit um die Sophia, die Göttliche Weisheit, in der Orthodoxie, St. d. Zeit* 1940, p. 322.

La Sophia, révélation de la vie divine en Dieu, non seulement sert de modèle à la création du monde, mais elle est aussi le « réalisateur » de cette création en tant qu'énergie divine plongée dans le néant. Elle y est soumise au devenir et se forme d'après le modèle des idées contenues dans la Sophia Divine.

Cependant, la réalisation du contenu de la Sophia Divine dans le monde empirique, n'est pas faite tout entière en un seul moment. Elle se fait par le développement du riche contenu de la Sophia de créature, à travers l'histoire du monde. C'est de cette richesse que le monde puise la réalité d'être qui est nécessaire à son développement. La Sophia est dans le monde comme son âme lui donnant la vie.

Tout d'abord, nous allons montrer cette pensée de Boulgakof que toute la plénitude d'être devant se réaliser au cours du développement du monde, se trouve dans la Sophia de créature, présente dans le monde en tant que son âme. Ensuite nous verrons comment cette Ame du monde est aussi l'intelligence et la vie du monde. Enfin nous exposerons sa thèse, que dans cette Ame du monde est déjà dessinée toute l'histoire du monde, qu'elle contient donc le sens de l'Histoire.

Selon la doctrine de Boulgakof, le monde a non seulement son fondement dans la Sophia Divine, et reçoit sa réalité de la Sophia de créature, mais il est lui-même, dans son être, la Sophia de créature. Même s'il ne manifeste pas encore sa perfection sophianique, – étant seulement en devenir vers cette perfection, – néanmoins il la contient en lui-même, dans un état latent et amorphe, précisément parce qu'il contient les semences de la Sophia Divine, lesquelles doivent encore croître et se développer (1). Cette semence, cette énergie se manifestant dans le monde, appartient à la Sophia de créature. C'est elle, cette « terre » sans forme, de laquelle se développe tout au monde: tous les êtres, toute la vie, le corps humain y compris. Au-dessus d'elle se meut l'Esprit Divin, tirant du néant et éveillant à la vie manifeste, de leur état de puissance, les « logoi », les semences d'être (2), mis dans le monde, en toute plénitude, dans les six jours de la création (3). On peut se rendre

(1) A. B. 183 – V. I. 84.
(2) N. A. 74 s.
(3) Sv. nev. 336 – O čudes. evang. 7 s; cf. N. A. 188. 342.

compte de cette force de la Sophia de créature, cachée encore dans le sein de la nature, – mais qui doit naître dans son temps, – quand on voit cette cascade bouillonnante intérieurement, mais dont la périphérie, illuminée par les rayons lumineux, resplendit même dans ce « tohu-bohu », comme en témoignage de la présence de la beauté cachée de la Sophia (1).

Mais la Sophia de créature ne contient pas seulement l'énergie du monde qui doit se manifester. Elle est aussi sa forme, son entéléchie. Cette forme ne va pas se déployer d'une façon aveugle, fortuite. Elle est dirigée selon un plan préétabli dans les idées de la Sophia Divine. Par suite, il faut voir dans la Sophia de créature le principe formateur et unifiant de l'être du monde et de sa vie, – son âme. Ou bien, dans la terminologie de Spinoza, elle est la natura naturans du monde, en tant que natura naturata (2).

On peut dire que le monde se développe vers sa perfection sous l'action du Logos Divin et du Saint-Esprit. La Sophia, en effet, n'est que la révélation du Père dans la dyade du Fils et du Saint-Esprit. Et la Sophia de créature est cette même révélation plongée dans le néant; ou, en d'autres termes, le monde dans son être n'est que l'effet de l'action révélatrice de Dieu hors de Lui-même. Selon la pensée de Boulgakof, cette révélation est l'acte d'amour du Père se donnant par le Fils dans le Saint-Esprit. Et le Fils est cette révélation, et tant qu'Il est l'image du Père, la représentation de la pensée du Père, ayant le contenu des idées de la Sophia Divine. Mais ces idées d'être ne sont réalisées d'une manière vivante que par l'Esprit de vie, qui, en tant que tel, est la révélation du Père, dans la Sophia Divine. Par conséquent, c'est du Saint-Esprit que, par la Sophia de créature, la réalité vient au monde évoluant vers sa perfection. L'Esprit-Saint donne la réalité au monde. Par suite, c'est la force du Saint-Esprit qui fait croître de cette « terre » première-créée tout ce qu'elle doit pro-

(1) Cf. *Avtobiografičeskija zametki*, Paris 1946, p. 132.

(2) W. G. 114; surtout N. A. 73: « La Sophia de créature, en tant qu'image de l'être du monde, contient déjà en elle-même toute la plénitude de la création, comme la terre au printemps cèle en elle-même toutes les semences qui doivent produire les plantes en leur temps... En ce sens, la Sophia de créature est l'Ame du monde créé..., la substance même des choses créées, plongée dans le néant ». – cf. encore N. A. 89 s. 76. 111.

duire dans son temps. C'est bien de Lui que, dans la Sophia de créature, provient le bouillonnement de vie dans cette terre fertile (1).

Dans cet exposé de la présence de la Sophia de créature dans le monde, en tant que réalisatrice des plans de la création, est fortement accentuée l'action de Dieu dans le monde: comment Dieu, ayant tout fini dans les six jours de la création (Gen. 2, 1 s.), opère toujours cependant (Jo. 5, 17). Est bien mise en relief aussi la présence spéciale de Dieu dans le monde et surtout la communication de vie par le Saint-Esprit qui en est la source.

Il n'était pas nécessaire pour autant d'imaginer quelque chose d'incréé, de divin, qui est cependant, d'une certaine façon, détaché de Dieu, – comme nous avons déjà suffisamment dit de cette Sophia, intermédiaire entre Dieu et le monde créé. Les Pères ont aussi conçu un système magnifique pour expliquer la création parfaite, en six jours du monde, – qui cependant ne devait que plus tard produire les fruits de l'énergie que le Créateur a mise en lui, se développer dans un changement et accroissement apparent (2). Toutefois ils concevaient cette présence de l'énergie, mise dans la créature, sans un intermédiaire qui ne soit ni Dieu ni créature, parce qu'ils n'étaient pas victimes d'un préjugé philosophique, selon lequel l'Absolu ne peut être en contact avec le relatif sans pareil intermédiaire.



La Sophia de la créature, plongée dans le monde, en est, selon Boulgakof, sa finalité active, son entéléchie (3). Elle organise la pluralité du monde, en l'unissant et en le conduisant vers une finalité surprenante et profonde, qu'on peut facilement découvrir dans la nature. Pensons à la composition des organismes servant à des fins cachées et lointaines, aux instincts des animaux. Tout cela, affirme Boulgakof – après Platon et Plotin, Schelling, Hartmann et Soloviev – c'est l'opération de l'Ame du monde (4).

(1) Ut. 229-232 – Par. 189-191.

(2) Cf. Saint Augustin, les « rationes seminales », *De Gen. ad litt.* livre 5, 20 (41). 4 (11). 23 (44 s.), livre 6, 1 (2). 2 (3). 3 (4). 5 (7). 11 (18), livre 5, 4 (10 s.). 20 (40 s.). 5 (16).

(3) Ik. ikp. 60.

(4) Sv. nev. 223 s.

Cette stupéfiante sagesse sophianique se manifeste dans le travail des abeilles et des fourmis; dans l'instinct des oiseaux émigrant dans les pays chauds et retournant au même endroit au printemps (1); dans les admirables et énigmatiques mouvements de liberté du monde animal, dans l'autonomie d'une amibe, aussi bien que dans le comportement majestueux d'un lion ou d'un tigre (2). C'est la Sophia de créature, en tant qu'Ame du monde, qui communique cette sagesse et cette liberté au monde irrationnel, dans lequel elle est active, en vainquant la force d'inertie du néant primitif. Elle ne réussit pas adéquatement, mais malgré cela on sent sa présence dans ce reflet (3).

La nature sophianique du monde gémissant dans son asservissement à la vanité (cf. Rom. 8, 19-23), apparaît aussi dans la beauté gracieuse de la nature, dans l'harmonie de son mouvement, dans le rythme de son être. Les oiseaux chantant à la gloire de Dieu et par leur existence même exprimant la louange à Dieu, n'est-ce pas une extériorisation de la Sophia, l'Ame du monde ? (4). La Sophia transparaît dans la pureté et la beauté de la création; dans l'attrait d'un enfant ou dans l'enchantement merveilleux d'une fleur balancée par le vent; dans la beauté du ciel étoilé et du lever enflammé du soleil. Ce cont ces rayonnements de la Sophia qui font l'attrait de l'état « naturel » qui, au fond, est supra-naturel, surnaturel, en comparaison avec l'état actuel de la créature (5).

Enfin, la Sophia de créature, en tant qu'Ame du monde, est le principe toujours actif de la vie du monde. Cette force vitale du monde, sur laquelle se fonde le vitalisme moderne, n'est autre chose que les semences, les « paradeigmata » ou « proorismoï », semés dans le monde par Dieu, dans la création même. Ils doivent se développer à l'image de la Sophia Divine, et par suite, donner au monde l'aspect d'une évolution incessante (6). A cause de cette présence vitale de la Sophia dans le monde, la barrière entre le monde organique et inorganique n'est pas impénétrable. Ce ne sont pas deux mondes opposés, mais plutôt deux états différents

(1) A. B. 163 s. – V. I. 64 s.; N. A. 113 s.; O čudes. evang. 8.
(2) N. A. 113.
(3) N. A. 112 s.
(4) Sv. Nev. 242.
(5) *Filozofija chozjajstva*, 151-153.
(6) Ut. 240-242. 244 – Par. 199 s. 203; cf. N. A. 142.

d'un même monde vivant [1]. Même ce que nous croyons mort, ou plutôt anorganique, contient un principe de vie, même si ce n'est qu'aux plus bas degrés. En d'autres termes, tout être crée est capable de devenir vivant et participer à la vie par des êtres vivants: les anges dirigeant les éléments, les hommes et les animaux. C'est par eux que la vie de la nature se manifeste. L'Ame du monde vivifie et lie le monde entier sans aucune limitation, et en est la norme interne, son entéléchie [2]. La Sophia de créature, principe vital du monde, est présente dans le monde entier, même dans ses parties qui en elles-mêmes ne sont pas vivantes. Elles participent à la vie, étant liées avec ce principe vital.

Au fond, l'idée de l'entéléchie du monde, comme d'un principe unissant le monde à l'image d'un organisme luttant pour un idéal donné par Dieu et perdu par la faute de l'homme, est un essai pour expliquer les paroles si expressives de l'Apôtre (Rom. 8, 19-23) qui représente la nature comme une unité vivante, consciente de son état et de son idéal. C'est une idée qui nous remplit de tendresse pour la nature, comme si elle appartenait à notre famille, étant notre sœur, ou peut-être même notre mère. La nature est un organisme uni, animé par la vie, en un certain sens divine, qui en elle-même est capable d'être hypostasiée. Voilà, la nature qui peut gémir, parce qu'elle n'est plus libre, comme elle l'était au début.

Malgré tout cela, à cause des raisons déjà données avant, nous ne pouvons admettre cette explication. Cette Ame du monde, cette Sophia de créature, révèlent une conception panthéiste du monde. Cette Sophia, vie du monde, *fait* celui-ci par son propre être et lui donne tout ce qu'il est. Elle fait du monde, dans toute son évolution, une émanation de Dieu. Certainement, le monde a une unité et une finalité imprimée en lui-même par son Créateur. Mais, cette unité et cette finalité imprimée dans la vie et dans l'être des créatures, et se manifestant par les lois de la nature, n'est pas un être à part, une âme distincte de ces essences et commune à toutes. Chaque être a sa nature créée, de façon à exprimer une partie de la réalisation de ces lois. Et l'ordre du monde entier existe en chacun d'eux, comme existe l'ordre et la finalité d'une

(1) N. A. 142.
(2) N. A. 91.

montre dans chacun de ses rouages, et plus précisément, dans l'ajustage de l'un par rapport à l'autre et au tout.

Dans la révélation on ne trouve aucune trace d'une Ame du monde, comme d'un être à part, distingué des éléments du monde. Il faut donc expliquer même Rom. 8, 19-23, comme une indication d'une connexion intime entre la nature et l'homme. (cf. Gen. 2, 15). Aussi elle subit avec lui les effets de son péché (Gen. 3, 17 s.). Et comme toujours les cris de douleur portent en eux l'expérience de salut, les gémissements de la terre maudite, surtout dans le monde animal, expriment par la douleur même dont ils procèdent que ce n'est pas son état idéal, et qu'elle tâche d'atteindre la délivrance, à laquelle elle doit participer avec l'homme: lorsque viendra la liberté de la gloire des enfants de Dieu [1].

Boulgakof écarte le reproche que lui fait le synode de Karlovtsy, à savoir que sa doctrine de la Sophia en tant qu'Ame du monde, est de nature panthéiste. Le panthéisme, selon Boulgakof, est un système qui n'admet en Dieu aucune autre vie, en dehors de celle qui se manifeste dans l'évolution du monde. Mais dans la conception du Dieu personnel qui s'abaisse dans le monde, pour y devenir tout en tout, selon l'Apôtre (1 Cor. 15, 28), ce n'est aucunement un panthéisme [2]. Ou bien, si l'on veut, c'est un panthéisme, mais tout à fait orthodoxe, celui exprimé dans les actes des Apôtres (17, 28), selon lequel en Dieu nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes; cependant Dieu est conçu comme l'Etre personnel absolu et le monde comme distinct de Dieu. Le monde est divin, parce qu'il reçoit sa réalité d'être, sa vie et sa finalité, de Dieu Lui-même, cependant pas directement, mais par la Sophia de Dieu. Ainsi il faut plutôt donner à ce système le nom de panenthéisme [3].

Malgré cette bonne volonté de Boulgakof de ne pas vouloir être panthéiste, nous devons maintenir notre conclusion: sa conception de la Sophia, en tant qu'Ame du monde, est panthéiste [4].

[1] Cf. à ce sujet R. P. Lagrange O. P., *Saint Paul, Epître aux Romains*, Paris 1916, surtout p. 209 s.

[2] *Ešče k voprosu o Sofii Premudrosti Božiej, Put'* N. 50, Priloženie, p. 4 en note; Ip. ip. p. 360 s.

[3] N. A. 7 s. 53; Ut. 232 s. – Par. 191-193; Ip. ip. 361.

[4] Cf. aussi N. Lossky, *O tvorenii mira Bogom, Put'* N. 54, p. 18 s; B. Schultze S. J., *Der gegenwärtige Streit um die Sophia... St. d. Z.* 1940, p. 322.

Cette Sophia, même dans la créature, est la Substance Divine. Et le monde qui n'est que cette même Sophia agissant dans le néant et le retravaillant en elle-même, à l'image primordiale de la Sophia Divine, est, par conséquent, une sorte d'émanation de la Substance Divine. Que Boulgakof ensuite l'oppose à Dieu, comme quelque chose de dictinct de Dieu (mais restant divin), et qu'il affirme la Personnalité Divine, distincte du monde comme Personne d'une chose impersonnelle, ce ne peut-être qu'une inconséquence, une incohérence, ou plutôt une contradiction dans son système théo-cosmique.



La Sophia, en tant qu'Ame du monde, selon Boulgakof, exerce son entéléchie aussi sur l'homme. Elle le dirige vers l'exécution de ses buts, à travers sa vie, et celle de toute l'humanité. Son plan préétabli par Dieu dans la Sophia Divine, est déroulé devant l'humanité qui, conduite par l'instinct de la Sophia de créature, y suit ses routes et réalise ainsi son histoire. L'Ame du monde est la vraie norme de l'histoire. Toute la vie du monde est déjà contenue en elle, hors du temps. Le sort historique du monde est prédéterminé. Pour Dieu, l'homme, avec toutes ses possibilités, et avec toutes les forces de l'histoire, est entièrement translucide, et, par conséquent, l'issue de l'histoire est assurée: elle correspondra au plan divin. La liberté a sa place dans le processus historique, mais ne peut rien changer à l'issue de l'histoire. La Providence Divine conduisant l'homme avec nécessité, est la norme supérieure de l'histoire. « Le monde, malgré toute son indépendance et sa liberté, a reçu une détermination générale divine, en tant que loi intérieure et norme ontologique de son être, et c'est la sophianité du monde. Il est indépendant, mais il n'est pas autonome, parce qu'il est une créature » (1). Ce n'est que dans cet esprit que l'on peut parler du sens de l'histoire, et de son rôle (2).

Cette détermination métaphysique de l'histoire, affirme Boulgakof, n'exclut pas la liberté. Bien au contraire, elle la suppose comme le fondement de l'histoire. L'histoire porte le sceau de l'esprit, c'est-à-dire de la liberté. Dans ses profondeurs, l'histoire

(1) *Iuda Iskariot, ap. pred., Put'* N. 27, p. 15.

(2) *Filozofija chozjajstva,* 157. 236 s; A. B. 184 – V. I. 85.

est formée par l'esprit et dans l'esprit, qui lui donne la face véritable, surtout par son action créatrice et sa liberté (1). Mais il ne faut pas concevoir cette liberté d'une manière fausse. Elle ne s'étend pas à la substance des données, des choses mêmes qui sont à réaliser. Une telle liberté signifierait une action vraiment créatrice, et l'homme devrait être dieu. La liberté consiste dans le mode de la donnée, laquelle lui est prédéterminée, et non dans un acte créateur. A une telle prétention de « devenir comme des dieux », l'ontologie n'a qu'une seule réponse: ex nihilo nihil fit (2).

Cette explication de la liberté par la Sophia dirigeant l'histoire du monde par son propre contenu, donc mécaniquement exercée par les hommes, est un déterminisme au sens strict. La liberté que Boulgakof veut sauver, ne peut plus être appelée une liberté au sens courant du mot. Ce mode d'opération, propre à chacun, dans lequel Boulgakof veut voir la liberté, n'est en somme que la forme d'une cause instrumentale, selon la terminologie de la philosophie scolastique. L'homme ne peut choisir un mode quelconque de l'opération qui lui est communiquée par l'Ame du monde, pour être réalisée par lui. Parce que, si cet autre mode devait avoir sa marque spécifique, la réalité produite serait différente de celle qui aurait été produite sans ce mode; cependant pareille réalité différente serait déjà une donnée à laquelle l'homme, dans toute sa liberté, n'est plus autorisé, puisque chaque donnée est prédéterminée dans la Sophia-Ame du monde.

Par suite, il ne reste plus à l'homme, dans le processus historique du monde, qu'une seule possibilité d'action libre: produire les réalites prédéterminées pour lui dans la Sophia, Ame du monde, – et à les produire par sa propre forme (liberté) qui ne peut être qu'un seul mode. Il y a là un déterminisme pur et simple.

* * *

Après avoir parlé du rôle de la Sophia dans la création, où elle apparaît sous deux formes: en tant que Sophia Divine et Sophia de créature, nous devons réaliser une idée plus complète de cette Sophia, telle qu'elle existe, dans la pensée de Boulgakof. Montrons, par conséquent, la nature de la distinction entre la Sophia Divine

(1) *Filozofija chozjajstva*, 237.

(2) *Iuda Iskariot, ap. pred.*, *Put'* N. 27, p. 15 s.

et la Sophia de créature, pour ensuite mieux déterminer le caractère hypostatique de la Sophia.

Boulgakof, même quand il présente la Sophia, tantôt comme le fondement du monde (ou aussi comme le monde lui-même), plongée dans le devenir, sujette au temps, tantôt comme la substance même de Dieu, transcendante au monde, éloignée de tout changement, il affirme que ce ne sont que deux aspects différents d'une même et unique Sophia (1).

Parlant de la Sophia Divine, il la définit clairement comme Substance Divine révélée. Et en ce sens elle est la Divinité, la vie divine révélée et l'énergie divine révélant le Dieu caché (dans le sens des « énergies divines » de Grégoire Palamas) (2). Traitant de la Sophia de créature, Boulgakof la présente aussi comme la révélation de la vie divine (3), une révélation déjà en dehors de Dieu.

Mais aussi le monde en tant qu'il est formé, dans sa partie positive, par la Sophia de créature, est lui-même Sophia de créature (4). Ou plus clairement encore, il est la Sophia créée (5). L'homme aussi est désigné par Boulgakof comme Sophia de créature (6). Tout spécialement, l'humanité du Christ est Sophia de créature, créée à l'image de la Sophia Divine, et sur son fondement (7).

En somme, la Sophia de créature est, comme la Sophia Divine, la vie même de Dieu révélée, mais en dehors de Dieu et non plus en Dieu, possédant une existence indépendante. En tant que détachée, dans un certain sens, de Dieu, elle est plongée dans le néant, et y est le fondement de la créature, – celle-ci n'étant que cette énergie divine fusionnée avec le néant, et, par suite, désormais soumise elle-même au devenir. Par conséquent, l'être créé doit être

(1) Par ex. N. A. 58. 88. 244; W. G. 109.

(2) N. A. 70 s.

(3) N. A. 73.

(4) *Apokalipsis Ioanna*, Paris 1948, p. 280; N. A. 63. 94. 212. W.G. 110: « The created World, then, is none other than the creaturely Sophia.. » – cf. encore *O čudes. evang.* 6; *Ešče k voprosu o Sofii... Put'* N. 50, Prilož. p. 5 en note.

(5) N. A., 71: « La Sophia de créature, ou le monde, appartient non pas à Dieu, mais à elle-même, elle est créée (sotvorena) – (ou plus exactement, elle se crée éternellement) – par Dieu, elle est la créature de Dieu. Bien qu'elle ait, dans son fondement, la force divine..., elle est créée et elle est Sophia de créature ».

(6) *Agnec Božij, Avtoreferat, Put'* N. 41, p. 104.

(7) *Ešče k voprosu o Sofii...Put'* N. 50, Prilož. p. 15.

dit, lui-aussi, Sophia de créature, bien que dans un état imparfait, mais étant pourtant déjà divin; d'autre part, la Sophia de créature peut être dite créée, parce que dans la créature elle est mêlée avec le néant, plongée dans le devenir; or le devenir est déjà une propriété de la créature. Mais dans son orientation vers la Sophia Divine, la Sophia de créature doit être dite, elle aussi, incréée.

La Sophia Divine et la Sophia de créature ne se distinguent pas par leur contenu. Celui-ci est divin, la Substance Divine, l'énergie divine dans sa révélation. Cependant, elles ne sont pas identiques ([1]). Tout en étant la même Substance Divine révélée, elles se distinguent par le mode de leur existence ([2]). La Sophia Divine est la Substance Divine révélée en Dieu Lui-même, tandis que la Sophia de créature est la Substance Divine révélée en dehors de Dieu.

Mais, tout en ayant en vue cette double face de la Sophia, très disparate, Boulgakof affirme son unité. Dans les deux formes, c'est une seule et même Sophia en Dieu et dans la créature. C'est le même « Principe » (Načalo), celui dans lequel était le Logos (du Prologue de l'Evangile de Saint Jean), dans lequel a été créé le monde (Gen. I, I), et qui reste toujours actif dans le monde. Dans le premier cas, il a l'existence en Dieu, dans le seconde, il l'a dans la créature, dans le temps, lui conférant sa réalité et même une certaine divinité, il est la créature elle-même ([3]). Par suite, on peut dire que c'est la Sophia Divine elle-même qui est non seulement le plan, mais le fondement même du monde ([4]).

([1]) N. A. 248; *Iuda Iskar., ap. pred., Put'* N. 27, p. 17; A. B. 188 en note – V. I. 89 s. en note.

([2]) O čudes. evang. p. 6.

([3]) N. A. 244; – cf. A. B. 182 – V. I. 83; Lestv. Iak. p. 40: « Le principe (načalo), arché, du prologue de l'évangile selon Saint Jean est l'éternelle Sagesse Divine, le monde divin avant la création, comme fondement de celle-ci. Tournée vers la Divinité, elle contient en elle-même la vie de la Trinité... Le « principe » dans le Livre de la Génèse contient la révélation de la même Sagesse, mais tournée déjà vers la création, en tant que fondement de celle-ci: ' dans le principe Dieu a créé le ciel et la terre... '. La Sagesse éternelle en Dieu, et la même Sagesse comme principe de la création, ne sont pas deux principes differents, mais un seul et même principe, arché, tourné vers Dieu et vers le monde... ».

([4]) Lestv. Iak. 46; N. A. 58: « La Sophia Divine n'est pas seulement un " projet " divin du monde (de ses « idées »), bien plus, elle est le

La Sophia de créature est donc ontologiquement identique à la Sophia Divine, elle est la même Sophia (1). Leur distinction en Sophia Divine et en Sophia de créature est due à leur double façon d'exister, à leur division cosmique (2).

Il est difficile, ou plutôt impossible, de concevoir cette unité ontologique qui est fondée sur une distinction aussi radicale que l'est la division dans l'être même. Boulgakof dit que l'être est le même, mais sa façon d'exister, son mode, est double. Or c'est précisément ce double mode qui fait cette division radicale entre l'être increé et créé.

D'une part, la Sophia est en Dieu la vie même de celui-ci, sa substance en tant que révélée, et comme telle, elle est par l'existence de Dieu increéée, éternelle, infinie. Mais en même temps, la même Sophia existe aussi, selon Boulgakof, détachée de Dieu, d'une existence propre, indépendante, entachée de néant, donc en devenir: d'une existence créée. Comme Sophia de créature, elle n'existe donc plus de cette existence divine. Cependant c'est toujours la même Sophia, mais en deux figures d'être différentes (3). Boulgakof prend trop à la légère cette double figure d'être: comme s'il s'agissait d'un double rôle à jouer, d'une double tâche à remplir. Il ne saisit pas bien l'importance de la façon d'être pour la substance comme telle. Certainement, ce qui existe à la fois par l'existence increéée de Dieu et par une existence créée, sujette au devenir, ne peut identiquement être une seule et même substance, mais doit comporter deux substances aussi distantes l'une de l'autre que l'être increé et une créature.

De cette unicité de la Sophia, qui, dans ses deux figures d'être, selon Boulgakof, est à la fois la vie divine révélée, et la créature elle-même (dans son fondement positif, dans le noyau

fondement même du monde, le monde divin est la substance du monde créé... Il faut très fortement accentuer et concevoir cette identité du monde divin et du monde créé, ou bien, ce qui revient au même, de la Sophia Divine et de la Sophia de créature, dans leur substance, et, par conséquent, le fondement éternel, increé, divin du monde en Dieu ».

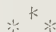
(1) W. G. 109, surtout: « Wisdom in creation is ontologically identical with its prototype, the same Wisdom as it exists in God ». – cf. aussi N. A. 70. 88.

(2) N. A. 252; cf. A. B., *Avtoreferat, Put'* n. 41, p. 102; N. A. 70.

(3) N. A. 695, surtout: « La Sophia Divine et celle de créature ne sont pas deux, mais une, et cependant en deux figures d'être... ».

de sa réalité), suit logiquement le monisme, le panthéisme. Boulgakof, en partant de sa foi, évite cette erreur par une négation directe. Mais ce n'est pas en accord logique avec son système sophiologique. On peut admirer en lui le sacrifice de la logique à la foi. Mais il ferait mieux de sacrifier son système à la logique, et de sauver ainsi et la foi et la logique.

Cette unité de la Sophia est accentuée encore plus clairement dans la concepton que se fait Boulgakof de l'hypostaséité de la Sophia. C'est à cette question que nous passons maintenant, pour mieux faire voir la nature de la Sophia.



Dans la première ébauche de son système, tel qu'il le présente dans son livre « Svet nevečernij » (La lumière indéfectible, Moscou 1917), Boulgakof affirme que la Sophia est une hypostase. En tant qu'objet de l'amour divin, et aimant elle-même Dieu, elle est un être vivant, possédant une personnalité, donc une personnalité, donc une hypostase. Elle ne participe pas à la vie intradivine (plus tard, quand il dira que la Sophia n'est pas une personne, il la définira précisément, comme vie divine dans la révélation), elle n'est pas Dieu. Par suite, elle n'est pas sur le même plan que les trois Hypostases Divines, elle est d'un ordre spécial, une quatrième hypostase (1).

Le rapport de cette personne spéciale – de la Sophia – à Dieu et au monde, Boulgakof le conçoit de la manière suivante: « 'La quatrième hypostase' recevant la révélation des mystères divins, apporte par elle-même et pour elle-même la distinction, l'ordre, la succession interne, dans la vie de la Tri-unité Divine; elle reçoit la Divinité unique et entière, en tant que tri-hypostatique – le Père, le Fils et le Saint-Esprit. En tant que recevant

(1) Sv. nev. 212: « En tant qu'amour de l'Amour, et amour envers l'Amour, la Sophia a une personnalité et un visage (lik), elle est un sujet, une personne, ou, pour l'exprimer par un terme théologique, une hypostase; cependant elle se distingue des Hypostases de la Sainte Trinité, elle est une hypostase spéciale, d'un autre ordre, quatrième hypostase. Elle ne participe pas à la vie intradivine, elle n'est pas Dieu, et, par conséquent, ne change pas la tri-hypostaséité en une quadri-hypostaséité, la trinité en quaternité ».

sa substance du Père, elle est la créature et la Fille de Dieu; en tant que connaissant le Logos Divin et connue par Lui, elle est l'Epouse du Fils (Le Cantique des cantiques) et la Fiancée de l'Agneau (Le Nouveau Testament, l'Apocalypse); en tant que recevant l'effusion des dons du Saint-Esprit, elle est l'Eglise, et en même temps devient aussi la Mère du Fils de Marie, ce Cœur de l'Eglise, par la descente du Saint-Esprit; et elle est aussi l'âme idéale de la création, la Beauté. En tout cela ensemble: la Fille, et l'Epouse, la Fiancée et la Mère, la tri-unité de la Bonté, de la Vérité, de la Beauté, la Sainte Trinité dans le monde, c'est la Sophia Divine... » (1).

Boulgakof n'est pas maintenant aussi précis qu'il le sera plus tard. Il se content d'images toujours indéfinies qui ne laissent pas apparaître la substance de Sophia (2). Celle-ci semble plutôt un être très proche de Dieu, comme une déesse en passe de devenir Dieu.

Dans la première conception de Boulgakof, le caractère mystérieux de la Sophia, en tant que personne, reste donc encore imprécis: elle a quelque chose de la présence de Dieu dans la nature ou dans la Mère de Dieu, mais agit comme une personne à part, un être mystérieux (3).

Mais cette conception de la Sophia comme hypostase, Boulgakof ne pouvait pas la soutenir. Il a dû se défendre contre des critiques violentes. Elles lui reprochaient que sa doctrine de la Sophia qui n'est pas une créature et pourtant une personne, semblait être l'affirmation de la quaternité des Personnes Divines. Surtout cette expression « quatrième hypostase », dont il parle dans le « Svet nevečernij » (4), est particulièrement malheureuse. La critique commença par l'article du Métr. Antonij (en 1924 dans le Novoe Vremia, N. 1005) sur la quatrième hypostase féminine dans la Sainte Trinité. Pour se défendre, Boulgakof écrivit ses Scolies au « Svet nevečernij », sous le titre d'« Ipostas i ipostasnost ' » (L'hypostase et l'hypostaséité) (5). En fait, c'était déjà un changement radical

(1) *Svet nevečernij*, 213 s.

(2) Cf. ZANDER, *Bog i mir*, I, p. 194 s. 203.

(3) Cf. Sv. nev. 7-10. 213 avec la note 1; *Tichija dumy*, Moskva 1918, p. 73. 95. 110.

(4) P. 213.

(5) *O Sofii Prem. Bož.* 55.

de sa première doctrine [1]. Il se mit alors à nier que la Sophia fût une personne, et à affirmer q'elle est seulement une hypostaséité, c'est-à-dire, qu'elle est capable d'être « hypostasiée » par une personne. Il se défendait surtout d'avoir jamais affirmé que la Sophia fût une quatrième Hypostase Divine, égale aux trois autres [2]; ce qui est parfaitement vrai [3].

A partir de la publication de son étude « Ipostas i ipostasnost' » (en 1925), Boulgakof affirme constamment et en toute occasion que la Sophia n'est pas une personne, tout en gardant son caractère à la fois quasi-hypostatique et non-hypostatique, elle n'est donc aucunement une quatrième Hypostase Divine, quoiqu'elle existe pour Dieu et en Dieu, en tant que sa divinité subsistante. Elle a en elle-même une nature non hypostatique, mais, en tant que Subtance Divine, substance vivante et, par suite, aimante, elle est capable d'appartenir à une hypostase, d'être sa vie. Elle est « hypostasiée » par les Personnes Divines, leur appartenant non comme sujet, mais comme prédicat d'un sujet, d'une hypostase, étant elle-même seulement une qualité, un attribut appartenant à une Hypostase. C'est cette capacité de la Sophia d'être attribut d'une Hypostase, que Boulgakof désigne par le nom d'« hypostaséité » [4].

Boulgakof fait cette distinction entre l'hypostase et l'hypostaséité, parce qu'il veut faire discerner la Sophia des trois Hypostases Divines, afin qu'on ne fasse pas de la Trinité une « Quaternité » [5]. Il veut accentuer que la Sophia, bien que n'étant pas une hypostase, a pourtant la faculté des esprits hypostatiques de s'« hypostasier » par le don de soi. « C'est la force de l'amour, d'un amour passif, féminin, cependant le don de soi dans l'acceptation de l'amour, mais sans la capacité de devenir centre actif

(1) Cf. *Ešče k voprosu o Sofii Prem. Bož.*, *Put'* N. 50, Prilož. p. 3 en note, où il désavoue sa première position, prise dans le « *Svet nevečernij* ».

(2) *O Sofii Prem. Bož.*, 32. 52. 58.

(3) Cf. Zander, *Bog i mir*, I, 202.

(4) W G. 47. 57. 59. 82 s. 88. – Il est intéressant de noter qu'il ne craint pas de désigner la Sophia comme une qualité ou un attribut d'une Hypostase, surtout du Logos (cf. A. B., *Avtcref.*, *Put'* N. 41, p. 102), tandis qu'il reproche aux scolastiques de faire de la Sagesse Divine (par ex. Prov. 8, 23-31) un attribut de Dieu. Cf. N. A. 90; Ut 217. 223. 227 – Par. 178. 183 s. 187.

(2) *O Sofii Prem. Bož.*, p. 59. cf. W. G. 88 s.

hypostatique de celui-ci. C'est ce que les mystiques appellent ' l'éternel féminin ' » (1).

Et précisément, parce que la Sophia n'est pas une hypostase, elle ne présente aucun principe autonome dans la vie de la Sainte Trinité. Elle est en Dieu comme sa révélation. Mais elle se fond avec la trihypostaséité divine, dans la tri-unité, et aussi avec chaque Hypostase Divine séparément, étant pour Elles « entièrement transparente » (2).

« Elle est pour Elles entièrement transparante », c'est le terme préféré de Boulgakof pour signifier que la Sophia n'est pas une Hypostase, donc qu'elle n'est pas identique à Dieu (ou aux Personnes Divines) et, en même temps, qu'elle n'est pas distincte de Lui, au point d'être un principe différent. Ainsi il veut éviter le reproche de porter atteinte à la simplicité divine, en y introduisant la Sophia, et simultanément soutenir, que cette Sophia Divine est un intermédiaire entre Dieu et la créature. Mais cette expression de « transparence » qui est par soi propre à exprimer une identification, est aussi imprécise que l'explication présentée par Boulgakof de la distinction entre Dieu et la Sophia. Il n'y a pas de limite, elle se « fond » avec Dieu, parfaitement hypostasiée en Lui et par Lui.

A cette conclusion Boulgakof devrait arriver aussi par une autre prémisse, sur laquelle il s'appuie dans sa sophiologie: le culte sophianique en Russie. Selon son explication, la Sophia, telle qu'il la comprend, est vénérée en Russie: on bâtit des églises sophianiques, avec des icones de la Sainte Sophia, on lui adresse des prières (3). On sait que le sujet direct du culte, de la prière, ne peut être qu'une personne. Mais la Sophia, tout en possédant des caractères divins, ne peut pas être une Personne, une quatrième Hypostase Divine. Donc elle doit être dite « hypostasiée » par Elles; et dans son « hypostaséité », elle Leur est aussi « transparente » qu'elle Leur est simplement identique. Sans cela le culte sophianique manquerait de fondement.

(1) Ip. ip. 361-363; le texte cité entre guillemets p. 362; – « l'éternel féminin » = das « Ewig-Weibliche »; cf. BOULGAKOF, *Kosmodizee, Östliches Christentum, Dokumente,* Herausgegeben von N. v. BUBNOFF und H. EHRENBERG, II, p. 223.

(2) Ik. ikp. 362.

(3) *O Sofii Prem. Bož.*, 30. 61-63; Ip. ip. 15; W. G. 16 s.

Mais en affirmant que la Sophia se « fond » avec Dieu, Boulgakof pèche contre la logique. Car il enseigne aussi que la même et unique Sophia, en tant que tournée vers la créature, est, malgré sa « transparence », nettement distincte de Dieu, et possède une existence propre, indépendante. Logiquement, en affirmant la divinité de sa substance, tout en l'identifiant avec la créature, il devrait conclure que Dieu et le monde ne font qu'un. Mais Boulgakof refuse une telle conclusion en affirmant que la Sophia, en tant que tournée vers la créature, c'est-à-dire, la Sophia de créature, n'est pas hypostasiée en Dieu, mais en l'homme (1). « L'amour de Dieu envers la créature est tellement sans limites... qu'Il a cédé sa place à la créature, par rapport à la Sophia, même en tant qu'hypostase. Il a, d'une certaine façon, séparé la Sophia... de ses Hypostases, et l'a donnée à l'hypostase créée... Il a appelé à la vie l'image de Lui-même... l'homme, et lui cède son trône dans la créature, Il le fait l'hypostase de l'hypostaséité du monde, l'âme du monde, et lui donne la destination de dominer le monde, comme Dieu domine la Sophia, sa Gloire. Dans la Sophia de créature, c'est-à-dire, dans le monde, il est donné à l'homme d'être l'hypostase du monde, le dieu créé » (2). Ainsi dans le monde l'homme tient la place de la Personne Divine. Le monde est « humanisé » et l'homme est un « microcosme » qui, – en tant que « l'image divine » dans laquelle Dieu, en quelque façon, c'est répété Lui-même, – est destiné à « dominer » la créature (3). Dans l'homme, et spécialement dans la Mère de Dieu, toute la création a son hypostase (4).

Par ce bel exposé de la place de l'homme dans le monde, Boulgakof semble garder la distinction entre Dieu et le monde. Toutefois, ce n'est qu'au prix d'une inconséquence. En affirmant que le sujet hypostatique de la Sophia est tantôt Dieu (de la Sophia Divine), tantôt l'homme (de la Sophia de créature), il se contredit lui-même. Il est logiquement impossible que la Sophia soit en même temps hypostasiée en Dieu, et détachée de l'hypostaséité divine. Car, ne l'oublions pas, la Sophia Divine et la Sophia de créature, tout en ayant une double face, ne font ontologiquement qu'une

(1) N. A. 92-95.

(2) Ip. ip. 364.

(3) N. A. 94 s. 192; Ip. ip. 368 s; A. B. 159 – V. I. 59 s; *Problema uslovnago bezsmertija, Put'* N. 52, p. 21.

(4) Ip. ip. 365 s. 369.

seule Sophia. Boulgakof commet une pareille contradiction quand il affirme que la Sophia divine et la Sophia de créature, malgré leur identité ontologique, existent en même temps par l'existence divine et par l'existence indépendante de Dieu.

***

Boulgakof, dans son système sophiologique, a eu non seulement la bonne intention de définir la relation entre Dieu et le monde, telle qu'on pût éviter et le panthéisme et le dualisme, mais il a aussi pénétré profondément dans le problème de la création et de la divinisation du monde. Il a eu la préoccupation de montrer comment toute la création puise sa raison d'être en Dieu, et comment elle est pénétrée par l'élement divin. Son attention se dirigeait spécialement vers l'homme, pour faire voir la grandeur de sa condition d'image de Dieu, de « dieu créé » (cf. son exposé de la Théanthropie éternelle).

Néanmoins la sophiologie de Boulgakof a été condamnée, comme moderniste et hérétique, en 1935, même par les évêques de l'Eglise Synodale Russe-Orthodoxe à l'étranger, et aussi par le patriarcat de Moscou (1).

Cette condamnation a surpris Boulgakof, et ses amis ont vivement protesté contre ce coup « papiste » (2). Toutefois, sur le point central ces condamnations sont justes: la sophiologie de Boulgakof est hérétique: gnostique et panthéistique, même si l'on fait abstraction d'autres hérésies qu'elle englobe (par ex. le monophysisme, l'apollinarisme, etc.).

Le panthéisme de ce système sophiologique est fondé sur l'identification de la Sophia Divine et de la Sophia de créature: une seule Sophia à deux faces. Elle est une seule et même entité à deux existences. Sous les deux aspects elle reste la même, la Substance Divine. Etant l'énergie créatrice, elle constitue dans le néant d'elle-même, de sa substance, l'entité positive des créatu-

(1) *O Sofii Prem. Bož.* p. 5-9; – Cf. Dom C. LIALINE, *Le débat sophiologique, Irénikon* 1936, p. 168-205; B. SCHULTZE S. J., *Ein Beitrag zur Sophiafrage, Orient. Christ. Period.* 1939 p. 223; id. *Der gegenwärt. Streit um die Sophia..., St. d. Z.* 1940 p. 319.

(2) Cf. BERDIAEF, *Duch Velikago Inkvizitora, Put'* N. 49, p. 72-82; id. *Ob avtoritete, svobode i čelovečnosti, Put'* N. 50, p. 37-42.

res. Oui, c'est elle-même, la Sophia, la Substance Divine en tant que révélée, qui constitue l'être du créé. En d'autres termes, le créé est, dans son élément énergétique, la Substance Divine, mais en quelque sorte détachée de Dieu, émanée de Dieu, ayant reçu une existence indépendante.

Ce sont ces conclusions qui nous obligent de finir cette étude par un jugement sévère, mais nécessaire: nous ne pouvons pas accepter la sophiologie de Boulgakof, parce qu'elle est hérétique, panthéiste.

Il est vrai que Boulgakof ne voulait en aucune façon être panthéiste. Et nous ne doutons pas de la sincérité de son amour du Dieu personnel, de la Sainte Trinité. Mais cet amour ne correspond pas logiquement à son système sophiologique. Dans ce système, en effet, il divise d'une façon imprécise Dieu en un être personnel (les Personnes Divines) et une substance impersonnelle: la Sophia panthéiste. Et même ces Personnes Divines tout à coup commencent à disparaître comme des points indistincts, des centres personnels indiscernables, « transparents » l'un à l'autre et à la Substance Divine. Finalement tout se fond en une seule Divinité, une seule Personne, une Sophia impersonnelle. Cependant, malgré cette sophiologie, chez Boulgakof, la foi chrétienne prédomine. Mais, en s'approchant du Dieu personnel, il s'éloigne de son système. Il y a en lui, en effet, deux mondes contradictoires: celui de la foi chrétienne, de la vie de la prière, dirigée vers le Dieu personnel, le Père, le Fils, et le Saint Esprit, – et celui de sa sophiologie, où la Substance Divine impersonnelle est plongée dans le monde et constitue l'être énergétique de ce monde. Il flotte entre ces deux extrêmes. Et quand il veut mettre en accord scientifique ces deux mondes opposés, il s'embrouille et passe d'une contradiction à l'autre.

C'est le destin malheureux de ce fils de l'Eglise dissidente russe, où il n'y a pas de magistère infaillible, d'avoir voulu chercher le sens de la vérité révélée hors de la Tradition chrétienne, et d'avoir préféré ses opinions personnelles à la doctrine de la théologie séculaire de l'Eglise, cristallisé dans le travail commun des grands génies chrétiens, comme saint Cyrille d'Alexandrie, saint Grégoire de Nazianze, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin. Tragédie d'une âme pourtant si belle et d'un cœur si généreux.

Alojz Litva S. J.

———

Moralistes de Russie

II. Au contact de la scolastique

Après l'invasion des Tartares une grande partie de l'Ukraine actuelle tomba sous la dépendance politique de la Pologne. Bon gré, mal gré, le contact avec l'Occident, interrompu par la poussée mongole du XIII siècle, fut rétabli; sur le terrain religieux il devint même plus immédiat qu'aux temps de Vladimir le Saint ou Jaroslav le Sage. L'Eglise Catholique jouissait d'un certain prestige dans les classes supérieures de la société ukrainienne. Ce prestige était dû en grande partie à une supériorité intellectuelle, relative d'ailleurs, du clergé catholique par rapport aux ecclésiastiques pravoslaves et aussi à certains privilèges, de caractère social et politique, dont jouissaient alors les prélats catholiques en Pologne. Après l'union religieuse de Brest (1596), signée par les évêques ayant reconnu l'autorité du pape, les conversions au catholicisme devinrent nombreuses dans la noblesse ukrainienne; la vie héroïque du saint martyr Josaphat y fut pour beaucoup. La fraction du haut clergé ruthène restée hostile à l'union avec Rome crut bon de lutter contre le catholicisme en empruntant des armes à l'adversaire: on adopta la méthode scolastique et une partie de l'enseignement théologique catholique pour concentrer toutes les forces d'opposition sur le point capital de la discorde, la primauté du pape. On voulait à tout prix élever le niveau intellectuel des classes dirigeantes et on crut trouver le meilleur moyen pour arriver au but dans l'adoption des méthodes scolaires catholiques; des jeunes gens bien doués furent envoyés dans des écoles supérieures catholiques pour en sortir bien équipés et bien préparés à leur destination: lutter contre Rome avec l'aide de la scolastique.

Il ne faudrait pourtant pas croire que tous ces théologiens pravoslaves étaient également mal disposés à l'égard du catholicisme. A côté des ennemis acharnés de Rome, haineux et franche-

ment malhonnêtes, il y avait des évêques et des savants non-unis fort pieux qui ne confondaient pas la cause de la religion avec celle du sang, qui désiraient même sincèrement l'unité de tous les chrétiens dans le Christ, mais ne parvenaient pas à voir clair dans la question de l'autorité du pape à cause de la conduite très peu catholique de beaucoup de catholiques. Des deux côtés les torts étaient considérables.

Examinons l'enseignement moral des principaux représentants de cette école, de l'école de Kiev.

En permier lieu il convient de résumer la doctrine de Pierre Moghila. Moghila, d'origine valacho-roumaine, métropolite de Kiev (1633-1646), fut l'auteur de la célèbre *Confession Orthodoxe*, approuvée par des patriarches grecs du XVII s. et le concile de Jérusalem de 1672. Cette « Confession » a chez les pravoslaves presque la valeur d'un livre symbolique. Dans tous les cas elle a une autorité tout à fait exceptionnelle aux yeux des pravoslaves orthodoxes [1]. Rédigée sous la forme d'un grand catéchisme, elle a été composée pour combattre efficacement le protestantisme non moins que les dogmes distinctifs du catholicisme.

La *Confession Orthodoxe* est divisée en trois parties où il est question respectivement de la foi, de l'espérance et de la charité.

La première partie porte évidemment surtout sur des questions dogmatiques. C'est ici que l'auteur prend une position nettement antiprotestante. « La Confession Orthodoxe a été provoquée par les troubles qu'a causés dans l'Orient gréco-slave le calvinisme professé par le patriarche de Constantinople Cyrille Lucar ou Lucaris » [2].

Relevons dans cette première partie ce qui touche à la morale.

Moghila distingue neuf « principaux commandements de l'Eglise ». Le premier nous ordonne de prier tous les jours « avec dévotion et contrition du coeur », d'assister dévotement aux offices à l'église (vêpres, matines, messe) « au moins les dimanches et jours de fête » et d'entendre le sermon (partie I, question 87). Le deuxième commandement rappelle l'obligation d'observer les

[1] Actuellement les pravoslaves libéraux et modernisants ne semblent pas en faire grand cas.

[2] *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila*, texte latin inédit publié avec introduction et notes critiques par Antoine Malvy et Marcel Viller, *Orientalia Christiana*, vol. X, 1927, p. XVIII. Nous suivrons cette rédaction latine originale.

quatre grands jeûnes de l'année (Avent, Carême, Saints Apôtres Pierre et Paul, Assomption), de jeûner les mercredis et les vendredis de l'année, «et non samedi et dimanche», et quelques autres jours (q. 88). Le troisième commandement nous avertit qu'il faut vénérer les ecclésiastiques, «surtout le confesseur en sa qualité de père spirituel» (q. 89). Quatrième précepte: les fidèles doivent se confesser quatre fois par an «devant un prêtre validement ordonné et pravoslave»; ceux qui font des progrès dans la vie spirituelle feront bien de se confesser tous les mois, tandis que «les gens plus simples» doivent se confesser au moins une fois par an, avant Pâques (q. 90). Le cinquième précepte défend de lire les livres des hérétiques, de les écouter ou d'entamer des disputes avec eux quand on n'a pas la préparation théologique voulue (q. 91). Le sixième commandement concerne les prières pour différents personnages, pour les défunts et aussi pour les hérétiques «afin qu'ils se convertissent à la foi orthodoxe» (q. 92). Le septième commandement a rapport aux prières et jeûnes extraordinaires que l'autorité diocésaine peut prescrire, le huitième aux biens de l'Eglise qui sont intangibles; enfin, le neuvième défend de bénir les mariages certains jours fixés par l'Eglise, de prendre part à des «jeux défendus» et de suivre des «usages barbares».

Moghila parle ensuite des sept sacrements. Il expose la doctrine pravoslave classique qu'il n'y a pas lieu de répéter ici. Arrêtons nous seulement un instant sur le sacrement de pénitence. Seul le prêtre pravoslave peut absoudre validement; la pénitence imposée doit être raisonnable; on a l'obligation de se corriger progressivement «d'une confession à l'autre» (q. 113).

Dans la deuxième partie de sa *Confession Orthodoxe* Moghila, après avoir parlé de la prière, traite des béatitudes évangéliques. Notons le bien: les béatitudes occupent une place très importante dans presque tous les exposés pravoslaves de la morale chrétienne.

Première béatitude. On a le devoir de disposer de sa fortune non «en vrai propriétaire», mais en «dispensateur». La perfection chrétienne veut que «tous nos biens soient communs». L'esprit de pauvreté est nécessaire pour que chacun reçoive de la communauté les moyens de vie suffisants, sans excès; ce sont donc les religieux qui en premier lieu doivent exceller dans cette vertu. «Ne sont pourtant pas exclus de la vie éternelle» les riches, à condition qu'ils emploient leur fortune pour des oeuvres pieuses ou pour secourir «les pauvres, les pèlerins, les malades et autres».

Ceux qui sont devenus indigents à cause de leur gourmandise et de leur prodigalité ne doivent pas s'attendre à recevoir de Dieu une récompense (partie II, q. 31).

Deuxième béatitude. Bienheureux les fidèles qui lavent avec leurs larmes leurs propres péchés et ceux du prochain; qui prient avec componction pour la conversion des hérétiques; qui souffrent des persécutions de la part des puissants; enfin ceux qui sont martyrisés pour la foi orthodoxe et pour l'Eglise (q. 33).

Troisième béatitude. Elle nous enseigne les vertus de mansuétude, de tempérance et d'obéissance envers Dieu, l'Eglise et les supérieurs, ainsi que l'art d'être charitable envers ceux qui nous offensent. S'il y a lieu de faire une réprimande, notre colère doit être dirigée contre le diable, et non contre « notre frère » (q. 35).

Quatrième béatitude. Elle concerne ceux qui souffrent des injustices sans pouvoir se défendre. « Que les juges fassent donc un examen de conscience ! » (q. 37).

Cinquième béatitude. Elle nous apprend à faire des oeuvres de miséricorde quant au corps et quant à l'âme. Dans la première catégorie rentrent les oeuvres suivantes: *a*) Donner à manger aux pauvres, en employant pour cela une fortune « acquise par un travail honnête »; il faut aider aussi, discrètement, les personnes qui ont honte de mendier. *b*) De toute façon venir en aide aux gens qui ne peuvent pas sortir par leurs propres moyens des difficultés dans lesquelles ils se débattent. *c*) Veiller à ce que le prochain soit suffisamment bien vêtu. *d*) Visiter les détenus, quels qu'ils soient, pour qu'ils ne tombent pas dans le désespoir. *e*) Visiter les malades, même ceux qui nous sont totalement étrangers, les consoler par des considérations surnaturelles, les aider à accomplir leurs devoirs religieux, leur déconseiller les superstitions et « les pactes avec le diable »; en cas de maladie contagieuse on traitera avec le malade « par des personnes habiles et précautionneuses ». *f*) Donner l'hospitalité, aux pèlerins surtout, avec joie « intérieure et extérieure »; recueillir dans sa maison les pauvres, en particulier ceux qui ont été frappés de malaise dans la rue. *g*) Ensevelir les pauvres après leur mort (qq. 41-46). Et voici la deuxième catégorie de bonnes oeuvres: *a*) Amener avec prudence le prochain à abandonner ses vices. *b*) Enseigner aux ignorants les vérités de la foi, après avoir appris soi-même ce qu'il faut savoir; leur apprendre à prier; faire l'école aux enfants. *c*) Donner de bons et honnêtes conseils à ceux qui sont dans n'importe quel embarras;

prévenir le prochain d'un danger qui le menace et qu'il ignore. *d*) Prier pour le prochain. *e*) Consoler les affligés, surtout ceux qui sont attristés des crimes qu'ils ont commis. *f*) Supporter les injures, ne pas vouloir de mal à ses ennemis, mais prier pour eux. *g*) Pardonner les offenses (qq. 48-54).

Sixième béatitude. La chasteté nous est recommandée. Il faut se garder des imaginations impures, car « elles souillent en nous l'image de Dieu » (q. 56).

Septième béatitude. Elle nous invite à travailler à la pacification des esprits et à la réconciliation des ennemis, tout particulièrement quand il s'agit d'écarter le danger d'une guerre sanglante (q. 58).

Huitième béatitude. Elle a en vue les hommes d'Eglise qui, pour avoir prêché sans crainte les vérités religieuses et morales, sont devenus l'objet de haines, d'ingratitudes (q. 60).

Neuvième béatitude. Il s'agit de ceux qui, pour avoir défendu la foi orthodoxe, souffrent confiscations, exil, martyre (q. 62).

Dans la troisième partie de la *Confession Orthodoxe* il est question de la charité. Les vertus « plus nécessaires » sont la foi, l'espérance et la charité. Les vertus « plus générales » sont la sagesse ou prudence, la justice, la force et la tempérance. La prudence consiste à prévoir et disposer tout de façon à ce que Dieu et le prochain ne soient pas offensés (partie III, question 11). La justice veut qu'on rende à chacun ce qui lui est dû, non seulement quant aux biens matériels, mais aussi sous le rapport des devoirs envers ceux qui ont une charge publique.

Qu'est ce que le péché ? « Le péché n'a pas d'être propre (entitatem propriam), ce n'est pas une créature de Dieu; on ne peut donc pas exprimer ce qu'il est; pourtant on peut dire que c'est un vouloir insolent de l'homme et du diable... L'iniquité est une violation de la loi..., une contradiction quant à la volonté divine, provenant de notre propre esprit et de notre volonté, d'où vient la mort et toute colère de Dieu » (q. 16).

On distingue les péchés mortels et les péchés véniels. Le péché mortel est «une concupiscence désordonnée » de l'esprit et de la volonté, décidés à faire ce qui est expressément défendu par un commandement de Dieu, ou à ne pas faire ce qui y est commandé. Ce péché « éloigne l'homme de la grâce de Dieu et nous tue » (q. 18).

En parlant des péchés, Moghila suit presque partout S. Pierre Canisius, il expose plus ou moins la doctrine catholique. Passons directement au décalogue.

Premier commandement. Pèchent contre ce précepte les athées, les polythéistes, les magiciens, les superstitieux, les hérétiques, et « ceux qui aiment eux-mêmes et les biens temporels plus que Dieu » (q. 51). Le culte des saints est tout à fait légitime (q. 52).

Deuxième commandement. Pèchent: *a*) Ceux qui adorent les faux dieux, « font en leur honneur des statues », se prosternent devant des idoles. *b*) Les gens « dévoués à l'avarice » ou « assidus à la gourmandise »; ceux qui ont recours à des pratiques superstitieuses. L'objection (des protestants) contre le vrai culte des images, des icones, ne tient pas (qq. 54-56).

Troisième commandement. Il condamne les apostats qui abandonnent la foi orthodoxe reçue au baptême (q. 58).

Quatrième commandement. Tous les dimanches et les jours de fête on doit réciter des prières et méditer « pendant toute la journée ».

Cinquième et sixième commandements: Moghila répète la doctrine catholique (IVme et Vme commandements).

Septième commandement. Il y a péché de « fornication spirituelle » quand quelqu'un renie la foi orthodoxe (q. 66).

Huitième commandement. C'est un péché de posséder ce qui est acquis d'une façon malhonnête quelconque. Pèche aussi contre la justice le diffamateur, l'usurier etc (q. 68).

Neuvième commandement: Moghila semble condamner seulement le mensonge qui nuit au prochain (q. 70).

Dixième commandement: Ce précepte « est le plus parfait quant à la charité envers le prochain, car il défend même les pensées et désirs peu charitables ou contraires à l'équité » (q. 72).

Somme toute, la morale de Pierre Moghila diffère peu de la doctrine catholique. Mais c'est une adaptation peu originale et faite sans le respect dû aux bonnes traditions orientales. Pour le travail unioniste sérieux la *Confession Orthodoxe* n'a donc pas une valeur considérable.

* * *

Et maintenant voici un représentant peu banal de l'école kiévienne: un protestant d'origine allemande converti à l'Eglise gréco-russe et devenu archimandrite de la célèbre laure de Kiev, Innocent Giesel († 1683), ami de Pierre Moghila. Adversaire décidé des doctrines spécifiquement catholiques, pas de toutes d'ailleurs, Giesel composa un gros livre intitulé « La paix de l'homme

avec Dieu » (Kiev, 1669-1671) qui, pour la plupart de ses paragraphes, semble copié dans quelque manuel de morale catholique. Ce n'est pas un traité complet de morale: l'auteur ne considère que ce qui a trait au sacrement de pénitence. L'ouvrage, imprimé en caractères paléo-slaves, plut énormément au tsar Alexis Mikhaïlovitch et déplut grandement au patriarche de Moscou. Certes, le livre est loin de refléter la piété pravoslave orthodoxe; mais c'est un curieux document de l'influence latine en Ukraine.

Dans l'introduction nous retrouvons les définitions scolastiques de la conscience, de la volonté, de la grâce, de la justification, des mérites. L'auteur parle longuement de la matière et de la forme du sacrement de pénitence.

Giesel distingue le péché mortel du péché véniel. Tandis que presque tous les moralistes russes, en parlant des différences entre le péché grave et le péché léger, ne font pas rentrer dans les définitions la *gravitas materiae*, mais plutôt la force et l'évidence avec lesquelles une action d'ordre moral est commandée ou défendue par Dieu, l'archimandrite Innocent s'en tient strictement à la doctrine catholique (p. 27). Les péchés véniels peuvent être pardonnés par Dieu même en dehors du sacrement de pénitence. Tout ce que l'auteur dit des circonstances qui modifient la gravité d'un péché (pp. 31 ss.) pourrait être dit dans un catéchisme catholique.

Innocent est fort laconique sur les dix commandements de Dieu. L'explication des commandements de l'Eglise est presque partout empruntée à des ouvrages catholiques; évidemment l'expression « foi catholique » est remplacée par « foi orthodoxe ». Tandis que la plupart des moralistes pravoslaves parlent d'ordinaire de l'obligation d'assister, les dimanches et jours de fête, aux « offices à l'église » en général, Innocent insiste, avec les catholiques, plus particulièrement sur la messe (pp. 71; 77). Voici une excellente recommandation à propos de la façon d'assister à la messe: ne pas « chuchoter ses prières à soi », ne pas gêner le voisin par des soupirs. Innocent parle d'une façon très sensée des circonstances qui atténuent l'obligation d'assister à la messe dominicale.

Innocent distingue le « jeûne parfait » du « jeûne imparfait ». Dans tout le chapitre sur les jeûnes il copie de nouveau les auteurs catholiques. Il en est presque de même là où il est question des devoirs des fidèles envers le clergé (pp. 87-90).

Quand faut-il se confesser ? *a*) Quand on a un péché mortel sur la conscience. *b*) Quatre fois par an, aux quatre grands jeûnes; celui qui ne se confesse pas au moins une fois par an, vers Pâques, commet un péché mortel et est excommunié; les enfants doivent être admis à la communion à l'âge de sept ans, l'usage veut pourtant qu'on donne la communion aux petits enfants pour « sanctifier leurs âmes » (p. 91). Le sixième commandement défend de lire ou de garder chez soi les livres hérétiques (p. 93; remarquons, à propos, que depuis le commencement du christianisme en Russie on y connaissait ce qui correspond à notre « Index », notamment un catalogue de « otretchonnyia knigui », « livres repoussés »). Le septième commandement ordonne de prier pour les autorités, le huitième d'obéir à son évêque quand il prescrit des prières ou des jeûnes extraordinaires, le neuvième défend de toucher aux biens de l'Eglise, le dixième de bénir des mariages à certaines époques de l'année.

En parlant des sacrements, Giesel admet, avec les catholiques, que trois sacrements confèrent un « caractère » fixe (p. 105). La « matière » du baptême est la triple immersion ou encore l'ablution, « selon l'usage du pays » (p. 108); Innocent ne mentionne que la « forme » reçue dans le rite oriental: « le serviteur de Dieu... est baptisé au nom... »; en examinant les cas particuliers qui peuvent se présenter dans la pratique, il fait parler de nouveau des auteurs catholiques, qu'il ne nomme d'ailleurs pas. La confirmation est administrée par le prêtre (p. 115). Pour ce qui regarde la « forme » de l'Eucharistie, notre auteur s'en tient à la doctrine catholique: ce sont les paroles du Christ instituant ce sacrement qui opèrent la transsubstantiation; l'épiclèse ne concerne que la communion, l'action de la grâce dans le communiant (p. 118 s.). Pour l'extrême onction, Giesel dit qu'elle délivre des peines temporelles qui, après la mort, nous retiennent dans les « mytarstva » (purgatoire, p. 132). L'ordination sacerdotale est conçue par lui selon la doctrine catholique. La « forme » du mariage consiste dans les paroles du consentement mutuel que les époux prononcent devant le prêtre (p. 148). Le mariage est indissoluble; Giesel l'établit par de bons arguments (p. 150). Il parle longuement des empêchements du mariage, en puisant toujours aux sources catholiques.

Giesel parle à profusion des péchés capitaux, des péchés contre l'Esprit Saint et « des péchés contre les oeuvres de charité »

(p. 342 ss). Il y a des choses assez curieuses et amusantes dans les paragraphes consacrés aux « péchés propres aux différents états de vie » (pp. 382 ss.).

Viennent ensuite de longues recommandations doctrinales et pratiques sur la façon de se confesser et de communier qui, elles aussi, semblent être tirées d'un ouvrage catholique analogue.

En parlant du confesseur, Innocent Giesel enseigne, à la façon de nos moralistes, qu'en plus de la *potestas ordinis* il doit avoir la *potestas iurisdictionis* (p. 444); c'est à noter, car en général les moralistes pravoslaves ne parlent pas volontiers de juridiction, facteur extérieur, administratif, quand il s'agit de choses aussi saintes que les sacrements. Selon Giesel, la juridiction est accordée quand l'évêque confère à un prêtre une partie déterminée de son troupeau ou en vertu d'une délégation. En cas de danger de mort n'importe quel prêtre a la juridiction voulue.

Plus que ne le font d'ordinaire les autres moralistes pravoslaves, Innocent parle des devoirs du confesseur en tant que juge. Il entre en détail dans les cas de restitution (pp. 496 ss.). Il est un des rares moralistes pravoslaves qui examine les questions touchant aux scrupules (pp. 595 ss.).

L'ouvrage d'Innocent se termine par tout un chapitre sur le secret de la confession (pp. 659 ss.): c'est la doctrine catholique dans toute sa rigueur et intransigeance, dans toute sa précision. Dans aucun cas le confesseur ne peut révéler à qui que ce soit, directement ou indirectement, ce qu'il a entendu en confession, même s'il ne s'agit pas de péchés proprement dits.

Somme toute, dans son livre sur la paix de l'âme Innocent Giesel a dit beaucoup de choses excellentes qu'on ne trouve pas chez les moralistes pravoslaves classiques ou dont ils ne parlent que d'une façon trop vague, prêtant à confusion. Mais il est permis de regretter qu'au lieu de perfectionner, relever, mettre en pleine valeur les traits distinctifs et parfois très précieux de l'éthique orientale traditionnelle dans sa réfraction slave, il se soit simplement contenté de « boucher les trous » et de traiter la morale russe primitive en vêtement fort usé qu'on rapièce tant bien que mal. Rien d'organiquement achevé dans son travail, partout des juxtapositions plus ou moins artificielles. Giesel n'a pas su adapter les solides principes catholiques aux exigences légitimes du milieu dans lequel il vivait. Il n'en a pas fait usage avec tout le respect et l'amour que mérite la tradition éthique orientale

orthodoxe, il les a imposés d'une façon qui blesse, heurte, renverse ce qui aurait dû être renforcé. Il ignore ou retranche les rejetons de la spiritualité orientale en matière de morale, rejetons parfois si tendres et si riches en valeurs virtuelles! Dans tous les cas, si l'on veut connaître les vrais trésors de la tradition spirituelle grecque dans le champ de la morale, ce n'est pas à Innocent Giesel qu'il y a lieu de s'adresser.

* * *

Saint Dimitri, métropolite de Rostov († 1709), plus que Giesel, son ami, mérite notre attention. Il appartient, certes, lui aussi à cette école de Kiev fortement influencée par l'Occident latin et de ce fait ne saurait être considéré comme un moraliste qui reproduit dans ses ouvrages le pur esprit oriental. Toutefois sa profonde piété lui a gagné beaucoup de coeurs en Ukraine et en Russie; il y fut fort bien compris et y devint un des saints les plus populaires; or cette popularité de bon aloi n'aurait pas été possible, s'il n'avait pas « organiquement » transformé les éléments de culture religieuse occidentale en valeurs vitales de la vraie spiritualité orientale. N'oublions pas non plus que Dimitri de Rostov composa, en vingt années de dur travail, ses fameuses *Tchetii-Minei*, cette longue série de vies de saints pravoslaves pour tous les jours de l'année liturgique; il se trouvait donc dans les meilleures loges pour bien connaître et aimer ce qu'il y a de plus pur dans la vie religieuse orientale; pour mener cet énorme travail à bon terme, Dimitri ne s'est pas seulement servi des *Acta Sanctorum* des bollandistes, mais il a aussi fait venir beaucoup de manuscrits du Mont Athos.

Dans la forme extérieure de ses sermons on sent souvent quelque chose d'artificiel et d'emprunté à des goûts qui étaient bien de son temps, mais non de son pays; même les pensées sont prises parfois non chez les Pères grecs, mais chez Thomas de Kempis ou Cornelius a Lapide. Néanmoins le fond de ses appréciations religieuses et le point de vue duquel il envisage la morale sont certainement de caractère oriental. Il avait une tendre dévotion pour le Christ souffrant et pour le « coeur de Jésus », mais d'ordinaire sans ces éléments accessoires propres aux pays latins qui choquent grandement les pravoslaves orthodoxes.

Dimitri a pris parfois position, et cela d'une façon très nette et décidée, contre certains usages considérés comme sacrés par les conservateurs de son temps: l'intangibilité de la barbe, l'horreur de la croix « latine » etc. Mais il suffit de connaître tant soit peu sa biographie, sa lutte contre les « raskolniks », ces sectaires du Nord, pour s'apercevoir qu'il s'en prenait non aux éléments vitaux et sanctificateurs de la pravoslavie, mais, au contraire, au terrible fléau qui, depuis les temps byzantins, afflige et paralyse le plein épanouissement de ces éléments, le « obriadoviérié », le fameux ritualisme, dont les historiens pravoslaves de l'Eglise russe parlent avec une extrême sévérité. Son biographe russe dit qu'il avait « une foi vivante, et non une foi morte, rituelle, qui tue l'esprit » (1).

Il est incontestable que sur le terrain de la théologie dogmatique Dimitri a subi des influence catholiques; il en est ainsi pour la doctrine de l'Immaculée Conception (2) et du purgatoire. Mais retenons que Dimitri croyait que, quand il s'agit de la vérité dogmatique, les goûts locaux et les préférences ethniques ne peuvent pas être pris en considération, ce en quoi il avait raison; assujetir le dogme aux particularismes nationaux c'est trahir le christianisme, lui enlever toute sa force de vérité universelle, c'est à dire de vérité tout court. Comme tous les saints, Dimitri l'a compris et on aurait grand tort de le lui reprocher. Un jésuite écrivait de Moscou en 1701 en parlant de Dimitri: « vir optimus, germanae sinceritatis » (3).

Pas plus que les moralistes russes qui l'ont précédé, le métropolite de Rostov n'a composé un traité systématique de théologie morale. Bornons nous donc à ramasser quelques éléments de morale disséminés dans ses ouvrages.

Dans ses « Brèves questions et réponses » nous lisons: « La vertu c'est l'observation des commandements de Dieu avec l'aide de la grâce par l'action concordante de la raison humaine et de la volonté » (vol. I, p. 89 de l'édition Soïkine). Les « principales » *vertus* sont la foi, l'espérance et la charité: sans elles on ne peut pas être sauvé. Elles engendrent les vertus suivantes: l'esprit de

(1) *Tvorenia sv. Dimitria Rostovskavo,* St Petersbourg, édition Soïkine, vol. I, p. 7.

(2) Voyez, par exemple, ibid p. 178.

(3) I. Chliapkine, *Sviatoï Dimitrii Rostovskii,* St Pétersbourg, 1891, p. 281.

prière, l'habitude de jeûner, la miséricorde, la sagesse, la véracité, le courage et la chasteté. La charité dépasse en dignité toutes les autres vertus, car elle est immortelle dans l'éternité bienheureuse.

Le *péché* peut être commis de trois manières différentes (parole, action, pensée) « et aussi par les cinq sens ». « Le péché mortel est une insolente rébellion de l'homme contre la volonté de Dieu; il prive l'homme de la grâce divine et tue son âme » (p. 90). Il peut être originel et délibéré. Le péché mortel délibéré est un délit « contre la loi divine et naturelle » commis après le baptême par un acte de raison et de volonté libre. Le péché «non-mortel » est celui « qui peut être facilement pardonné » (ibid.). Les péchés non-mortels sont innombrables, tandis que les péchés mortels sont sept: l'orgueil etc. Nous sommes en présence de deux confusions très fréquentes chez les moralistes pravoslaves: péché matériel et formel, péché mortel et capital.

Voici une courte « Instruction chrétienne » (p. 117) en 15 points: « . . .Ne perds pas ton temps, ne fais que ce qui est le plus nécessaire . . . Qu'aucune image autre que celle du Christ, notre Dieu et Sauveur, ne touche la pureté de ton coeur . . . De toutes façons excite-toi à aimer Dieu dans la mesure du possible . . . Que ta parole soit humble, tranquille (tikho), honnête et utile; pèse dans le silence les paroles que tu comptes dire; les mots vains et pourris ne doivent jamais sortir de ta bouche . . . S'il y a lieu de rire, borne toi à sourire, et encore ne le fais pas souvent . . . Garde toi de la fureur, de l'emportement et des querelles . . . Sois modéré en mangeant et en buvant . . . Sois indulgent en toutes choses . . . Pense toujours à la mort ». Toutes ces propositions reflètent la plus pure spiritualité russe pravoslave. On peut en dire autant des « Oeuvres qui plaisent à Dieu » (pp. 118 s.). Ce sont, selon notre auteur: 1) La pureté. 2) La justice (pravda = sainteté). 3) Le jeûne: il convient de manger tard, peu, une fois par jour; « évite la nourriture abondante, le bavardage inutile, toute injustice et les boissons enivrantes ». 4) La prière assidue, « sans paresse ». 5) L'aumône; même si tu es pauvre, fais l'aumône, ne sois pas avare. 6) La charité; il faut aimer même les ennemis les plus insupportables. 7) La patience quand on est offensé. 8) L'humilité. 9) La crainte de dire des paroles inutiles; à l'église on ne doit absolument rien dire et « rester debout avec douceur ». 10) La lutte contre la paresse. 11) La mansuétude, l'affabilité. 12) Ne jamais

calomnier ou médire. 13) « Ne jamais rire ». 14) Avoir toujours dans l'esprit la « prière de Jésus » et penser à la mort. 15) Etre toujours contrit de ses péchés, les regretter avec larmes.

Voici encore une « Courte leçon de morale chrétienne » (vol. II, p. 457) très caractéristique: « Prie Dieu d'un coeur contrit; fréquente l'église, écoute attentivement le chant, la lecture et l'instruction, particulièrement les dimanches et jours de fête, en laissant de côté toutes les affaires et les travaux. Honore le Souverain, les pasteurs d'âmes, les maîtres, les parents, les vieillards et les gens pieux; aime tout le monde sans hypocrisie. Ne prononce pas le nom de Dieu dans les mensonges et les plaisanteries. Mets toi à toute affaire après avoir réfléchi et prié. Observe les jeûnes, ne mange pas en dehors des heures désignées pour cela, ne bois pas si tu n'as pas vraiment soif. Garde la foi, fuis le raskol (schisme) et les hérésies. Garde-toi de calomnier et de condamner le prochain. N'envie personne et ne prononce pas de mensonges, dis la vérité. Enseigne aux enfants le bien; garde toi de faire ou même de dire seulement devant les enfants quelque chose de malhonnête. Ne dis pas de paroles vilaines et ne ris pas. Ne sois pas rancunier et ne te venge pas. N'offense et ne trompe personne, surtout ne vole pas. Ne fréquente pas les festins et ne t'enivre pas, ne te querelle pas et ne te bats pas. Sois assidu au travail, ne sois pas paresseux; donne de bonnes aumônes aux églises et aux pauvres, ne sois pas avare. Ne pèche pas par la fornication ou l'adultère, ne danse pas, ne chante pas de mauvaises et de scandaleuses chansons et n'écoute pas ceux qui les chantent. Ne sois pas hautain et irascible. Ne fréquente pas les réjouissances publiques, les rixes à coups de poing, les foules, les bousculades par plaisanterie ou simple distraction; ne vas pas aux jeux des jours de fête, évite aussi les autres jeux coupables. N'orne pas ton visage et ton corps de vêtements propres à séduire ».

On doit prier de coeur et d'esprit, il convient de *méditer* souvent dans sa chambre. « Quelle utilité y a-t-il de chanter (à l'église) de tout son gosier et autant que le permet la respiration, si l'esprit n'est pas présent devant Dieu, ne le voit pas et s'en va penser ailleurs ? » (vol. I, pp. 122 ss.).

Comme évêque, le métropolite de Rostov adressait souvent ses leçons de morale à ses prêtres, il flétrissait avec vigueur leurs crimes et défauts. Voici en quels termes il s'exprime dans son « Instruction aux prêtres » en parlant du devoir de garder le secret

de la confession: « Si quelque prêtre sans expérience, de mauvaises moeurs et imbécile, grisé de boisson et de haine, fou d'orgueil et de vanité, ose accuser ses enfants spirituels et révéler leurs péchés devant les hommes, c'est un ennemi de Dieu, un dévastateur du sacrement, un violateur du sceau du Saint Esprit. Il sera traîné au terrible jugement de Dieu et soumis au châtiment éternel, où l'attend la torture sans fin avec Judas, le traître. Qui révèle le secret de Dieu, c'est à dire la confession..., trahit le Christ même, qui se trouve dans l'homme pénitent... Un tel confesseur est Satan en personne... » (Ibid., p. 155).

Nous retrouvons le même ton dans une lettre circulaire aux prêtres du diocèse sur leurs devoirs d'état. Le Saint Sacrement doit être gardé « avec honneur divin et respecté plus que n'importe quelle autre chose sainte, car c'est le vrai Christ lui-même » (p. 159). Certains ecclésiastiques osent tenir le Saint Sacrement « chez eux à la maison, dans des récipients sales »; ce qui est pire, ils se permettent d'appeler les Saintes Espèces « réserve » (zapass). « O, prêtres impies ! Si vous-mêmes vous ne connaissez pas le Christ Dieu, qui se montre dans le très pur et vivifiant Sacrement, si vous n'avez ni foi ni amour envers lui, ...comment pouvez vous enseigner aux gens simples la connaissance de Dieu ? Malheur à vous... En vertu du pouvoir que Dieu Nous a donné, Nous ordonnons aux prêtres... d'honorer toujours le très pur Sacrement du Christ en lui rendant un culte divin et en l'adorant... En entrant dans l'*altar* (partie de l'église derrière l'iconostase où se trouve l'autel) le prêtre doit saluer le T. S. Sacrement, présent sur l'autel, en faisant un *poklon* jusqu' à terre » (p. 160). De même les fidèles doivent, en entrant à l'église, saluer avant tout le Christ présent dans le tabernacle. Une ou deux fois par semaine il faut voir si les Saintes Espèces sont intactes.

D'aucuns diront peut-être: c'est de la latinisation, de la dévotion au Saint Sacrement en dehors de la messe. Nous ne sommes pas de cet avis, car il ne s'agit pas de rites ou usages spéciaux, mais simplement de respect dû au Christ toujours présent dans les saintes espèces validement consacrées. Oublier cette présence du Sauveur en personne est un défaut, une grave lacune, contraire à l'esprit de l'Église orientale des premiers siècles; durant les grandes persécutions la présence du Saint Sacrement était la meilleure consolation des fidèles. Il s'agit de foi et non de dévotion particulière. Dimitri est allé trop loin dans ses emprunts à la spiritualité

occidentale plutôt quand il préconisait la récitation devant le Saint Sacrement d'une prière de son goût qui est une simple traduction de la prière latine *Anima Christi* (p. 171).

En continuant sa lettre circulaire notre saint recommande aux prêtres de se confesser souvent, même s'ils n'ont pas de péché mortel sur la conscience. Il leur enjoint d'exhorter tous les fidèles à la communion fréquente (p. 163). Le prêtre qui veut célébrer doit être à jeun « depuis le soir »; la veille durant toute la journée il doit être sobre et parler peu (*niè mnogosloviti*); le matin avant la messe il faut garder le silence; en se rendant à l'église le prêtre doit avoir « les ongles débarrassés de leur superflu » (p. 167). Le célébrant doit être « semblable à l'ange qui est présent devant le trône de Dieu et offre des prières pour le monde entier » (Ibid.). Dimitri condamne énergiquement les prêtres qui à la messe se contentent de prononcer les *vozglass*, les prières terminales.

On sent une forte influence occidentale dans les pieux épanchements de Dimitri. Ce sont des prières ardentes, pleines de vie, de foi, de charité très pure, dogmatiquement profondes et touchantes; mais il est regrettable qu'elles aient été composées à l'imitation des prières occidentales latines et non, par exemple, dans le genre des admirables prières de S. Ephrem.

Ce qui domine dans la piété – et par conséquent aussi dans la morale – de saint Dimitri c'est une tendre dévotion au *Christ souffrant*, une continuelle adoration de sa passion. D'ordinaire il reste dans ces hauteurs universelles de la piété où l'esprit latin et la spiritualité orientale se fondent en un seul grand dévouement catholique au Sauveur du monde. Mais assez souvent aussi l'élan mystique de notre saint prend des formes peu usitées en Orient et fort répandues dans les pays latins. Dimitri avait une grande dévotion au Sacré Coeur de Jésus. Certes, ce n'est pas cette dévotion telle qu'elle est connue de nos jours dans le monde catholique; chez le métropolite de Rostov il n'est pas question de premier vendredi du mois, de consécration au S. Coeur etc. Néanmoins il y a chez lui des façons de s'exprimer qui font penser à Sainte Marguerite Alacoque. Dimitri de Rostov adore le Coeur de Jésus selon la foi catholique, sans le séparer de la sainte humanité du Christ et de sa divine Personne. Il y aurait beaucoup à dire à ce sujet, mais cela nous éloignerait trop de la morale proprement dite.

III. Saint Tikhon Zadonsky

Tikhon († 1783), évêque de Voronèje, appelé Zadonsky parce qu'il se retira, en 1767, dans un couvent situé « de l'autre côté du Don » pour y passer les dernières années de sa vie, fut un des rares saints russes qui composèrent des livres entiers sur des questions de piété. Ce sont ces livres, écrits dans le silence d'un monastère de prédilection, qui ont fait de Tikhon un des saints pravoslaves les plus populaires et les plus influents en Russie. Sa charité inépuisable envers tous les souffrants et les affligés fut aussi pour beaucoup dans l'ascendant extraordinaire dont il jouit encore aujourd'hui chez ses compatriotes.

La spiritualité et la doctrine morale de Tikhon sont de réfraction russe, sa piété est la bonne piété russe. On lui a reproché d'avoir fait des emprunts d'ordre idéologique à l'Occident, de s'être laissé influencer par Arndt et par le bishop anglican Hall, d'avoir fait usage de la scolastique, d'avoir médité et écrit sur la passion de Jésus Christ (1). Mais tout cela concerne beaucoup plus la forme extérieure, la façon d'exposer, l'effort pour parler clairement, que le contenu, la doctrine ; quant à l'essentiel des considérations de Tikhon sur les souffrances que Notre Seigneur a endurées pour notre salut, vraiment on ne saurait démontrer qu'il a trahi les bonnes traditions orientales; il les a complétées, tout au plus. D'ailleurs l'utilisation pour la piété et la vie chrétienne de ce qu'il y a de bon chez des écrivains d'une autre école théologique, sans abandonner ses propres positions, comme c'est la cas pour Tikhon, ne peut guère être condamné au nom de la pureté des traditions orientales; ce qui a fait la gloire des Pères orientaux c'est, en grande partie, d'avoir su prendre dans la pensée contemporaine, même païenne, tout ce qui pouvait contribuer au progrès de la doctrine chrétienne; et si sous ce rapport Tikhon a marché dans les traces des Pères, nous n'avons pas le droit de le lui reprocher. De tout temps l'échange de vues et d'expériences religieuses a puissamment favorisé la vitalité du christianisme;

(1) G. FLOROVSKY, *Pouti rousskavo bogoslovia*, Paris, 1937, pp. 123 ss. Voyez aussi: *Orthodox Spirituality*, by a monk of the Eastern Church, published by *Society for promoting Christian Knowledge*, p. IX.

les Pères, grecs et latins, le comprenaient bien; Tikhon l'a compris aussi; peut-on lui en faire un grief?

Tikhon n'a pas composé un système éthique, dans ses écrits il ne touche que rarement, et en passant, les questions de morale proprement dite. Comme tous les pravoslaves orthodoxes, il préfère de loin la science de la sainteté des élus à celle de la morale des masses; il est « maximaliste », il s'élance directement vers l'idéal sans s'arrêter sur le chemin qui y conduit. Toutefois dans ses oeuvres on trouve des matériaux suffisants pour se faire une idée de ce qu'aurait été son traité de morale, s'il l'avait écrit. Nous ne chercherons pas à mettre en système ces matériaux, en le faisant nous risquerions trop de défigurer la tournure d'esprit de notre auteur. Reproduisons donc ici simplement des passages choisis parmi les plus caractéristiques, en examinant l'un après l'autre les ouvrages les plus importants de cet homme de prière et d'action apostolique. Commençons par le *Sokrovichtchè doukhovnoïè* (Trésor spirituel).

« On voit clairement le soleil dans l'eau pure et calme, son image y est reproduite: ainsi Dieu, le Soleil éternel, se montre dans l'âme calme, immaculée, pure, il y grave son *image* » (§ 2). « Le père aime ses enfants, et les enfants aiment leur père: ainsi Dieu aime les chrétiens, et les chrétiens doivent aimer Dieu comme leur père, avec affection » (§ 3). « Les rapports entre le Christ et les chrétiens sont ceux qui existent entre la *tête et le corps*... Ce que la tête conçoit et veut, les membres du corps l'exécutent; les mains font ce que veut la tête; les jambes marchent où le veut la tête... Quand la tête souffre, tous les membres du corps souffrent avec elle: ainsi, avec le Christ qui a souffert, il faut que les chrétiens souffrent dans le monde; il faut être raillé avec le Christ raillé... Les membres du corps sont les instruments de la tête, car la tête fait tout par les membres: ainsi les chrétiens sont les *instruments* du Christ Chef, qui par eux accomplit les bonnes oeuvres... Ce que l'on fait pour les membres du corps, la tête le prend pour soi: pareillement, ce que l'on fait pour les chrétiens, le Christ le considère comme fait à lui-même. Offense-t-on un chrétien, lui fait on du mal, tout cela on le fait au Christ lui-même... Quel énorme péché commettent les chrétiens qui font du tort à d'autres chrétiens ! car cette offense blesse le Christ lui-même, c'est terrible à dire, mais en vérité c'est ainsi » (§ 17). Tikhon, comme on le voit, est conscient des liens étroits qui doivent rattacher la morale au

dogme du Christ Chef; notons, à ce propos, que nous aussi, dans notre travail unioniste, nous devrions le faire très sérieusement (1).

« Quand on tond les brebis, elles se taisent; quand on les bat, elles gardent le silence: ainsi les chrétiens sont *humbles, doux et patients.* Chez les brebis on ne remarque pas de jalousie, car en mangeant elles ne se battent pas... Les brebis obéissent à leurs pasteurs » (§ 19). « Les pasteurs doivent garder le troupeau des brebis du Christ et le défendre contre le diable, les démons et les hérétiques... Les chrétiens doivent obéir à leurs pasteurs et faire ce qu'ils enseignent » (§ 21). Ces paroles ne sont pas une invention de Tikhon, elles expriment une croyance ancienne et universelle; on voit par là combien se trompent les modernistes de l'école khomiakovienne, selon lesquels il appartient aux brebis de surveiller et corriger la foi des pasteurs.

Voici des passages qui ont directement trait à la morale. Qui fait du tort au prochain et commet ainsi un péché ? « 1) Les adultères... 2) Ceux qui nuisent d'une façon quelconque à la santé du prochain. 3) Ceux qui battent ou tuent un homme. 4) Ceux qui injurient le prochain ou lui font des reproches. 5) Les calomniateurs... 6) Les voleurs de toutes sortes... 7) Les marchands qui trompent les gens... 8) Les propriétaires fonciers qui, comme des brutes, tourmentent leurs paysans, ou leur imposent des corvées excessives, ou les obligent à travailler outre mesure. 9) Les juges qui prononcent des sentences selon la récompense (qu'ils reçoivent) et non selon la justice. 10) Ceux qui ne payent pas le salaire dû aux travailleurs ou ne le payent qu'en partie. 11) Les travailleurs qui, ayant pris un salaire suffisant, ne travaillent pas ou travaillent d'une façon perfide, hypocrite. 12) Les supérieurs qui ne versent pas les gages fixés à leurs subordonnés... 13) Tous ceux qui se conduisent envers le prochain avec ruse, astuce ou hypocrisie, qui le trompent et lui font du tort de quelle façon que ce soit » (§ 80). Voilà donc un bref résumé d'un traité *de justitia,* avec quelques nuances locales que le lecteur remarquera facilement. A noter l'énergie avec laquelle Tikhon condamne les *injustices sociales;* il revient souvent sur ce sujet, comme nous le verrons tantôt.

(1) Sur les rapports entre la morale et l'ecclésiologie on trouvera de bonnes pensées dans le livre du P. Emile Mersch: *Morale et Corps Mystique,* Bruxelles, 1937.

Le § 84 traite du *mensonge*. L'évêque de Voronèje fait rentrer dans cette catégorie une multitude de péchés très variés, par exemple tout ce qui lèse la justice, les péchés d'infidélité, la vie du mauvais prêtre, les violations de la chasteté, etc. Car qui ne garde pas les promesses de son baptême est un menteur.

La grâce descend sur les *humbles*. « Le coeur humble obéit aux supérieurs, ne méprise pas les égaux et les inférieurs, mais les traite comme des frères... » (§ 86). « L'alphabet est le commencement et la base de toute science: de même l'humilité est le commencement et le fondement des vertus chrétiennes » (§ 104). Le manque d'humilité engendre les graves violations des commandements de Dieu. Et voici une énumération des péchés graves que nous présente Tikhon: commettre des actions contraires à la chasteté; injurier, faire des reproches aux autres, quereller; calomnier, dire du mal des autres, « blesser avec la langue comme avec une épée »; user de ruse, tricher, « être très malin », se comporter envers le prochain avec astuce ou le flatter; recourir aux sortilèges; chanter des chansons « mauvaises et inconvenantes », se permettre « clameurs et vociférations », prendre part à des banquets « désordonnés »; danser et sautiller d'une façon indécente; prendre part à des rixes à coups de poing; voler, en cachette ou ouvertement; demander des prix excessifs pour les marchandises, surtout si on le fait en prenant Dieu à témoin; pour un fonctionnaire d'Etat, se laisser corrompre; user de paroles vilaines ou sacrilèges (§ 157).

Tikhon termine cette série d'admonitions par un appel à la *prière*. Il convient de prier surtout « en esprit et vérité » (Jean 4, 23). « Il vaut mieux prononcer devant Dieu deux ou trois mots venant du coeur, avec humilité et respect, que réciter beaucoup de prières et de « canons » sans réflexion et rapidement. Dieu écoute l'intérieur et non l'extérieur..., le coeur et non les lèvres ». Le chant à l'église n'est agréable à Dieu que « si le chantre vit saintement, d'une manière morale, et adapte le chant du coeur aux paroles du chant vocal ».

Voici une sorte de petit catéchisme à l'usage des prêtres, intitulé: « Des sept saints sacrements ». Ce qui nous frappe surtout dans cet opuscule c'est l'emploi que l'auteur fait de la distinction scolastique, d'origine d'ailleurs aristotélicienne et patristique (1),

(1) V., par ex., la « Dialectique » de S. Jean Damascène, chapitres 30 et 41.

entre la *matière* et la *forme*. La matière du baptême est «l'eau naturelle, simple, sans mélanges, pure». Pour que le sacrement de confirmation soit valide, il faut que le saint chrême «ne soit pas altéré quant à la bonne odeur»; si le saint chrême a perdu son parfum, «la substance est changée», il n'y a plus ce qu'il faut pour la validité du sacrement.

En parlant du sacrement de pénitence, Tikhon commet une confusion fréquente chez les moralistes pravoslaves; il identifie les péchés mortels avec les péchés capitaux. La matière de ce sacrement sont «les péchés, la contrition du cœur, la confession et l'épitimie», la forme – la formule de l'absolution. Le pénitent doit être de religion pravoslave, car «la pénitence en dehors de la vraie foi n'est pas agréable à Dieu». Le confesseur doit être aussi pravoslave, car «l'hérétique et l'apostat ne peut pas remettre les péchés». En se confessant il faut énumérer «tous les péchés en détail et un à un»; il faut s'accuser soi-même et non les autres, il faut être décidé à se corriger. La pénitence imposée doit être «raisonnable et modérée». Le confesseur doit «garder en soi-même les péchés entendus en confession et ne les révéler à personne et dans aucun cas, sauf les cas expliqués dans le *Réglement ecclésiastique*» [1].

En parlant de l'Eucharistie, Tikhon dit que l'épiclèse est la forme de ce sacrement. Le pain de la messe doit être fermenté.

«Quelle est la forme du mariage? Le consentement des deux époux...», et non la bénédiction du prêtre comme l'enseignent d'ordinaire les théologiens pravoslaves.

Dans les «Brèves instructions de morale» (*Kratkiè nravooutchitelnyiè slovu*), instruction VI, nous lisons: «Chaque chrétien a une *double naissance*: celle de la chair et celle de l'esprit... La chair veut tuer l'esprit, l'esprit la chair... La chair veut s'enorgueillir, se vanter, être hautaine; l'esprit ne le veut pas, il veut s'en tenir à la sagesse de l'humilité. La chair veut être en colère, se fâcher, quereller, se venger par action et par parole; l esprit

[1] Dans le fameux *Réglement ecclésiastique* de Pierre le Grand il est prescrit aux prêtres de dénoncer à la police tout ce qu'ils auraient entendu en confession ayant rapport à la sécurité de l'Etat et du Souverain ainsi qu'aux faux miracles. Vraiment il est fort regrettable qu'un évêque aussi pieux que Tikhon n'ait pas protesté contre cette révoltante violation de la sainteté des sacrements.

ne le veut pas... ». Ce leit-motif d'opposition radicale entre la chair et l'esprit est plus familier aux moralistes orientaux séparés qu'aux auteurs catholiques occidentaux. Bien interprété, il est très juste. Mais on peut regretter que ces moralistes, S. Tikhon y compris, n'aient pas apporté les précisions nécessaires pour éviter des malentendus fort indésirables, des écarts doctrinaux de teinte dualiste et un pessimisme qui peut grandement ralentir l'élan vers la perfection morale, plonger même dans un découragement fatal.

En parlant du jugement dernier (Instruction XII) Tikhon revient sur le reproche si fréquent sous sa plume: «*Au maître impie* se présenteront toutes les brutalités, les abus de pouvoir et les méchancetés, dont il s'est rendu coupable envers ses esclaves et ses paysans, en les traitant d'une façon inhumaine et en les chargeant de travaux et de corvées dépassant leurs forces... Devant vous, amateurs capricieux du monde, apparaîtront vos banquets, vos festins, vos bals, vos opéras (1), vos mascarades, vos danses, vos jeux de cartes, vos chasses à courre et vos autres amusements ». Tikhon n'est pas seul à s'élever contre les abus des riches et des classes privilégiées. La plupart des meilleurs moralistes russes en ont fait autant. On voit par là combien injuste est l'accusation, que les pravoslaves orthodoxes ont toujours pris parti pour les riches contre les opprimés. Le saint évêque de Voronèje prêchait une amélioration des conditions de vie des paysans et des ouvriers autrement parfaite et efficace que celle réalisée par le marxisme.

Dans la XVI[me] instruction il est question de la *conscience*. « Dieu en créant l'homme plaça dans son âme la conscience pour qu'il l'ait comme une règle qui le guide... La conscience n'est autre chose que la loi naturelle; à cause de cela, elle est pareille à la loi de Dieu écrite. Ce que cette loi enseigne, la conscience l'enseigne aussi ». Et après avoir apporté une longue série d'exemples pour appuyer sa thèse, l'auteur continue: « La loi de Dieu et la conscience... visent le même but, notre bonheur éternel. De là vient que les payens eux-mêmes, éclairés par la science philosophique, ont composé beaucoup de règlements utiles: tout cela

(1) Certains grands seigneurs russes organisaient parfois dans leurs propriétés des représentations théâtrales extrêmement couteuses et onéreuses pour les serviteurs et les paysans.

découle de la conscience, c'est à dire de la loi naturelle... Comme la loi de Dieu accuse le pécheur, la conscience l'accuse aussi ». Nos moralistes catholiques s'expriment autrement, ils n'admettraient pas l'identité de la conscience et de la loi naturelle. Mais il y a moyen de s'entendre, le fond de la pensée de l'évêque russe est très juste.

En parlant du péché, dans son instruction XIX, Tikhon fait ressortir une idée particulièrement chère à l'Orient pravoslave, comme d'ailleurs à nos mystiques allemands du XIV siècle, celle que le but de l'ascétisme chrétien est de rétablir en soi *l'image de Dieu*, obscurcie par le péché. Par le péché nous devenons semblables à des animaux sans raison, nous remplaçons l'image de Dieu par celle de la brute. « La bête s'enorgueillit et s'élève: il en est de même de l'homme... La bête est jalouse, et l'homme est jaloux. Les bêtes se battent entre elles, et l'homme se bat avec l'homme... La bête mange à crever, l'homme de même. La bête suit ses instincts sexuels, l'homme aussi... » Dieu punit les pécheurs en leur envoyant des calamités publiques. Dans l'instruction XX, Tikhon énumère cinq causes du péché: la corruption de la nature humaine (par le péché originel); les efforts de Satan; les tentations venant du monde; la mauvaise éducation des enfants; les habitudes prises par imprudence.

Notre saint à de belles pages sur la *charité* envers le prochain. « S'il y avait de la charité, il n'y aurait pas de vols, de brigandages..., on ne tromperait pas, on ne mentirait pas...; les tribunaux seraient superflus..., on n'aurait pas besoin de gardiens et de serrures... S'il y avait de la charité, tant de gens ne circuleraient pas en haillons et demi-nus: la charité les aurait habillés; ...il n'y aurait pas de gens qui errent sans abri... S'il y avait de la charité, il n'y aurait pas de pauvres et de mendiants: la charité des riches aurait pourvu à leurs besoins. S'il y avait de la charité..., les pasteurs d'âmes ne se plaindraient pas des fidèles et les fidèles des pasteurs, les patrons des serfs et paysans et les serfs et paysans de leurs maîtres, les parents des enfants et les enfants de leurs parents... Où est la charité, là est Dieu lui-même... O charité, aimable, douce charité ! Sans elle, tout est mal et incertitude, avec elle tout est bien et tranquillité. Mais maintenant les chrétiens aiment habiter des maisons riches, manger à des tables bien garnies..., tout en voyant les besoins et la misère du pro-

chain » (Instruction XXIV). Et il revient encore sur la question des paysans opprimés.

Dans les « Instructions chrétiennes » (*Khristianskia nastavlenia*) nous lisons, entre autres: « Qui veut posséder et gouverner les autres doit d'abord apprendre à se posséder et se gouverner soi-même; il doit d'abord faire lui-même ce qu'il a l'intention de commander aux autres » (Chapitre: « Les devoirs des chefs », § 2). « Quand on punit de vive voix, il faut soigneusement éviter les paroles blessantes... Quand on est en colère, on ne peut faire que du mal » (Ibid.). Pour être prêtre, il faut « être appelé ». Le *prêtre* doit enseigner partout où l'occasion s'en présente. Il doit préparer ses instructions et sermons: « Cette nourriture qu'est la parole de Dieu, il faut d'abord la cuire dans son cœur et l'assaisonner du sel de la raison..., pour ne pas dire des paroles erronées » (Ibid., § 3). Dans les sermons il faut être sévère, dans les reproches faits en particulier très doux pour ne pas aggraver la plaie. « Evite de diminuer ou, ce qui est pire, de tenir pour rien les vices des riches et des hauts personnages » (Ibid.) Les *époux* (§ 5) ne doivent pas se séparer jusqu'à la mort. Pourtant, « si le mari remarque chez sa femme ou la femme chez le mari quelque cause légitime de séparation, ni le mari ne doit se séparer de sa femme, ni la femme de son mari, mais il faut soumettre le cas à l'examen de son pasteur d'âmes, l'évêque du lieu, et attendre sa décision ». Entre époux il faut être prudent pour ce qui concerne la continence, pour ne pas se rendre coupable de l'adultère du conjoint. La femme n'est pas l'esclave, elle est la compagne de son mari; néanmoins « mari, prends garde, n'agis pas en toutes choses selon la volonté et les conseils de ta femme..., aime la dans les limites de ce qui n'est pas contraire à Dieu ». L'*éducation* des enfants doit être très religieuse et sévère. Si la faute morale de l'enfant reste sans punition, une nouvelle chute s'ensuivra, puis ce sera une mauvaise habitude de pécher, « ce qui est terrible ». La punition doit être proportionnée au délit. « Fais des plaies aux corps (de tes enfants), pour guérir leurs âmes. Ne les épargne pas maintenant, pour pouvoir te réjouir plus tard ». Il faut tenir les enfants autant que possible à la maison: « Les murs n'occasionnent pas de séductions », si fréquentes dans les rues (§ 6). Les recommandations que Tikhon fait aux enfants sont excellentes. Ailleurs, dans « l'Instruction sur les devoirs chrétiens des parents », notre moraliste condamne en bloc l'usage d'apprendre aux enfants

« les danses et autres jeux..., surtout si les garçons dansent avec le sexe féminin ».

Dans le chapitre « Devoirs des maîtres » (propriétaires de serfs) Tikhon revient de nouveau sur son thème favori. Les *seigneurs* qui battent outre mesure leurs serfs « n'ont pas expérimenté sur eux-mêmes et ne savent pas ce que sont les plaies et combien le corps en souffre... Ils ressemblent à ces anciens bourreaux..., qui lacéraient les chrétiens comme la bête sauvage déchire l'agneau ». Devant Dieu tous sont compagnons, *tovarichtchi* (1). Ces propriétaires oublient que les serfs sont des hommes comme eux-mêmes. A quoi bon construire ou orner des églises, si tout cela se fait avec des sommes venant de l'exploitation des travailleurs ? Il n'y a aucun mérite, il y a péché à le faire. Devant Dieu qui juge, tous sont égaux. « Pour tes paysans et tes serfs ne sois pas un maître, mais un père ». Il faut que les serfs ne travaillent pas seulement pour le propriétaire, mais aient aussi les forces et le temps nécessaire pour bien tenir leur propre ménage (§ 8). Tout tient au principe: « La richesse est la propriété de Dieu » (§ 10). Il faut donner aux besogneux sans prétendre avoir un droit à leur reconnaissance, même à leurs prières. « L'aumône faite de grand cœur prie à elle seule, elle prie mieux que tous les hommes » (§ 11). C'est un devoir moral de prêter de l'argent à ceux qui en ont besoin (Math. 5,42). Plus que cela: « Chrétien ! donne en prêt, mais garde toi de prendre des pour-cents » (§ 12). Et voici pour quelles raisons: 1) C'est contraire à la loi naturelle, ce que tu ne veux pas pour toi, ne le fais pas pour les autres. 2) La conscience défend de prendre des pour-cents. 3) Lisez Math. 6,35 et le psaume 14 v. 5. 4) Nulle part dans l'Ecriture il n'est dit que Dieu permet de prendre des intérêts. 5) La charité chrétienne « a peur et horreur » des pour-cents. 6) La raison dit que c'est mauvais. 7) Qui donne sans chercher à s'enrichir paraîtra sans crainte au jugement de Dieu. 8) Cela ruine les hommes. Objection: « Je ne prends des intérêts qu'en prêtant à des riches ». Réponse: on ne doit prêter qu'à des riches, aux pauvres il faut donner tout simplement et ne pas prêter; celui qui prête à intérêts aux pauvres « a perdu la dernière étincelle de la conscience ». D'autre part, celui qui demande des prêts en feignant d'être dans la gêne commet un péché, c'est un

(1) Ce ne sont donc pas les bolchéviks qui ont découvert le concept de camarade !

imposteur (§ 13). Pour les marchandises il faut payer la valeur objective, ni plus ni moins (§ 14). De même pour le travail accompli (§ 15).

Dans sa fameuse « Exhortation aux habitants de la ville de Voronèje à abolir la fête annuelle dite de Jarylo » le saint condamne avec une extrême vigueur et une éloquence apostolique les fêtes d'origine païenne et les actions immorales auxquelles elles donnent lieu, les plaisirs impurs et les superstitions.

La « Courte exhortation sur la façon de fréquenter les églises » nous rappelle qu'à l'église on ne doit pas regarder à droite et à gauche, il faut suivre attentivement la lecture des livres sacrés. Mais surtout on doit se garder à tout prix de rire ou de causer, car c'est un péché qui offense gravement Dieu.

L'exhortation sur « Ce que tout chrétien doit avoir en vue jusqu'à la mort » signale 26 devoirs du chrétien. Notons les points suivants: Considère les serfs comme des frères. Aime à être méprisé par le monde. Aime de tout cœur ceux qui te haïssent. « Evite de bavarder, rire, juger les autres ou les calomnier: tout cela est péché ». Fais tout à la gloire de Dieu. « Lave le visage à l'heure qui convient et ne cherche pas à l'embellir avec des pommades et des fards; retiens le bien: orner le visage est un péché ». « Ne laisse passer aucun jour sans lire les livres saints, et prie Dieu pour qu'il te donne de comprendre ce que tu lis ». « Chaque matin commence à être chrétien ». « Ne fais pas le vœu de ne pas te marier ».

Voici la très brève « Instruction aux instituteurs ». Formez les enfants avant tout à la piété: apprendre à lire et à écrire à celui qui n'a pas la crainte de Dieu, c'est donner un glaive à un fou. Les élèves paresseux et indisciplinés « doivent être punis avec des verges et parfois avec des paroles ».

Comme tous les saints catholiques et pravoslaves, Tikhon fait grand cas de l'obéissance aux supérieurs. Dans ses fameuses « Lettres écrites en cellule » (*Pisma keleïnyia*) Tikhon nous donne comme exemple à imiter Jésus-Christ qui « obéissait à des hommes..., à sa Mère Très Sainte et à Joseph » (Lettre 69). Cette recommandation il la fait à tous, et pas seulement aux moines dont la première règle est d'obéir aux supérieurs.

L'évêque de Voronèje a composé tout un long traité sur le « Christianisme véritable » (*Ob istinnom khristianstviè*). Il y recommande la « sagesse spirituelle », dont on reconnaît la présence par les indices suivants: étude assidue de l'Ecriture; recherche

des instructions, des bons conseils, des remontrances, voire même des punitions; esprit de prière; méditations sur la mort. Le vrai sage obéit à Dieu et aux hommes par amour de Dieu. La sagesse engendre les grandes vertus chrétiennes: l'humilité, la patience, la mansuétude, la véracité, la chasteté, la miséricorde etc. (1). C'est l'esprit de désobéissance qui nous sépare de l'Eglise (p.71). Le Christ nous donne l'exemple de *l'obéissance*, de la patience, de la douceur; imitons-le (p. 88). Rien de plus sublime que la liberté chrétienne qui dépasse de loin toutes les libertés mondaines; c'est «la perle la plus précieuse des fils de Dieu»; cette vraie liberté s'exerce et se réalise par l'obéissance « envers le Dieu unique et envers les hommes par amour de Dieu » (p. 130).

Un long chapitre de ce livre traite du *péché*. Le péché est une violation de l'éternelle et immuable loi de Dieu, une désobéissance à la volonté divine. On peut pécher par action, par omission, par parole, par pensée et par désir. Une action extérieurement bonne devient péché et vice, si le but est mauvais. L'aumône faite par vanité est coupable. Le prédicateur qui prêche pour être admiré commet un péché. Dans tous ces cas il y a substitution d'une idole à Dieu; agir de la sorte c'est voler la gloire de Dieu. C'est une pomme belle à la vue, mais pourrie et exhalant une odeur fétide, quant à l'intérieur. Le péché est un si grand mal que seul le Fils de Dieu a pu le détruire. Les païens commettent des péchés, c'est terrible; mais encore plus horrible est le péché des chrétiens, éclairés par la parole divine. Le péché amène l'esclavage, la perte de la liberté, et tue l'âme; il torture la conscience. Après la mort, c'est l'enfer éternel, la « perte de la très douce vision de Dieu ». Le péché fait du mal à toute la nature, toutes les créatures en souffrent, « la terre ne donne pas de fruits, le bétail et les fauves meurent de faim ». Ceux qui n'ont pas reçu une bonne éducation dès la plus tendre enfance sont fort enclins au péché. La plupart des péchés viennent des mauvaises compagnies, des séductions extérieures, du mauvais usage des sens. On doit se garder surtout des habitudes vicieuses (pp. 144-160). Pour bien lutter contre le péché il faut avoir la grâce qui éclaire l'âme, lui fait discerner le bien du mal, et connaître les voies de la Providence (p. 161); il faut aussi beaucoup méditer (p. 178).

(1) Pages 20-22 de l'édition *Soïkine* que nous suivrons en parcourant toute la première partie du « Christianisme véritable ».

Notre saint moraliste est très sévère envers ceux, et surtout celles, qui cherchent à embellir leur corps. Les *toilettes élégantes* – quelle horreur ! Les animaux n'ont pas besoin de s'habiller; seul l'homme, par suite du péché originel, doit emprunter aux plantes et aux animaux de quoi s'habiller. C'est une dégradation, une malédiction que de devoir se couvrir de « peaux de bêtes »; mais faire de cette triste nécessité l'objet de convoitise, de vanité, voilà qui est le comble de la bassesse morale. Ne vaut-il pas mieux admirer la beauté de la nature, ce reflet lointain de la beauté du Créateur ! « Cherchez cette beauté qui est la cause de toutes les beautés et dont on ne saurait se rassasier ». A bas les toilettes de luxe, quand tant de gens n'ont pas le strict nécessaire pour couvrir leur nudité, quand « les membres du Christ tremblent de froid » ! Quelle est misérable cette femme chrétienne qui met des fards sur son visage; non seulement elle a perdu la vertu de pureté, mais, en plus, elle pèche en voulant corriger l'œuvre de Dieu. Laissez ces stupides vanités ! Tout ce que vous donnez de superflu à votre corps ne se fait pas sans injustice envers le prochain. Au jugement dernier « Dieu ne te demandera pas si tu as eu un costume riche et joli, des maisons fastueuses, des chevaux, des équipages et ainsi de suite... Il te posera la question: as-tu nourri les affamés en employant pour cela la propriété de Dieu qui t'a été confiée ? as-tu habillé les nus ? as-tu construit des maisons pour ceux qui n'ont pas où reposer la tête ? as-tu reçu dans ta maison les pèlerins ?...» Pour entraîner dans l'impureté les cœurs jeunes, le diable n'a pas d'instrument plus apte que « le visage féminin artificiellement arrangé, barbouillé de pommades parfumées ». Tu as beau t'embellir, tu n'en seras pas plus joli pour cela; si tu as les yeux de travers, si tu louches, cela te restera toujours. A quoi bon orner ce visage sur lequel bientôt « les vers vont se promener » (pp. 182-190).

Viennent ensuite dans le traité des considérations sur les *péchés capitaux*, c'est à dire ceux dont tous les autres péchés s'ensuivent. Avant tout il y a *l'orgueil*: « rien de plus dangereux, de plus caché et de plus difficile à vaincre ». Les indices de ce vice sont: la désobéissance envers les supérieurs, la difficulté que l'on éprouve à céder à des égaux ou à des subordonnés, l'habitude de parler dans un ton élevé et beaucoup, la recherche des honneurs etc. L'orgueil est par sa nature un péché grave, il nous avilit. Viennent ensuite la *jalousie* et la *colère*, qui devient facilement de la mé-

chanceté habituelle et de la haine, avec ses brutalités et ses injustices. On dénigre le prochain « par la langue, la pensée, des mouvements de tête, des soupirs, des sourires et d'autres façons » (p. 209). « La flatterie, le mensonge, la fourberie sont des vices apparentés, et eux aussi sont propres au diable » (p. 213). Rien de plus nuisible à la société que les flatteurs et les fourbes. La fainéantise, ou *paresse*, est par elle-même un péché: c'est une violation du commandement de Dieu qui nous ordonne de manger notre pain dans la sueur de notre visage (Génèse 3,19). « L'apôtre défend de manger à ceux qui ne veulent pas travailler; par conséquent, ceux qui vivent dans l'oisiveté et se nourrissent du travail des autres pèchent continuellement...; ne sont exempts du devoir de travailler que les infirmes et les personnes très âgées » (p. 216). La paresse engendre une foule de vices, entre autres l'ivrognerie, les actions impures, les médisances, les jeux de hasard, les vols, les rixes, les injustices et les caprices « qui font verser des larmes sanglantes aux pauvres »; c'est la ruine de la société humaine.

L'*ivrognerie* est un grand péché et occasionne souvent des crimes. Néanmoins, c'est un péché aussi de s'abstenir du vin « pour le motif qu'on croit être un péché d'en faire usage » (p. 219): le vin est un don de Dieu et tous les dons de Dieu sont bons en soi. Si tu méprises le prochain qui prend du vin, tu es un orgueilleux. Voici une règle: ne pas permettre l'usage du vin aux jeunes, et les adultes ne doivent pas boire « sans besoin », par pure délectation.

La *cupidité*, le « srèbrolioubiè » (amour de l'argent), est aussi un vice. Il engendre de criantes inégalités sociales et l'exploitation des travailleurs due à « l'inhumaine cupidité du maître » (p. 224). Quand on a commis un péché contre la justice, il faut non seulement renoncer aux actions ou désirs coupables, comme c'est le cas pour les inimitiés ou l'ivrognerie: on a le devoir, en plus, de restituer au propriétaire légitime les valeurs mal acquises ou, si c'est impossible, en faire bon usage (œuvres de charité), à moins qu'on ne soit tombé soi-même dans la misère (p. 227). Et l'auteur répète encore une fois qu'il n'est pas licite de prendre des intérêts pour les prêts.

Un peu plus loin (p. 234), Tikhon parle de la *gravité relative des péchés*. « Il est mal d'enlever quelque chose à un riche, mais c'est encore plus mal de le faire à un pauvre. C'est mal d'irriter n'importe qui, mais c'est encore plus mal d'agacer celui qui est

déjà irrité; il est mal d'attrister le prochain, surtout s'il est déjà triste... » Et de nouveau Tikhon traite de « bêtes féroces » les riches, les propriétaires et les hauts fonctionnaires d'Etat qui rendent la vie dure aux paysans, aux ouvriers et aux pauvres. L'injustice à l'égard des faibles de ce monde est un crime qui crie vengeance au ciel.

A la fin de cette première partie du livre nous trouvons une nouvelle exhortation à fuir la compagnie des hommes méchants et impies. La meilleure école de vie chrétienne est la société des bons (p. 242).

Dans la deuxième partie de ce traité sur « le véritable christianisme » nous rencontrons aussi quelques éléments de théologie morale.

Ici encore Tikhon nous rappelle la règle fondamentale de la purification de l'âme: rétablir en soi le mieux possible l'image de Dieu, de sa bonté, de sa véracité, de sa « spiritualité ». Adam, par le péché originel, « a perdu la ressemblance de Dieu et a revêtu une forme (obraz) terrestre et animale » (1).

Tikhon distingue *deux sortes de péchés*: 1) Le péché qui tient l'homme en sa possession (vladiéiouchtchii), ou péché volontaire, qui a lieu quand on agit contre sa conscience en pleine connaissance de cause et avec préméditation; « ce péché s'appelle mortel, car il opère la mort éternelle, si l'on ne fait pas pénitence », il est incompatible avec la grâce. 2) Le péché qui vit dans l'homme, mais ne le domine pas; c'est une faiblesse naturelle de la chair qui entraîne des manquements involontaires ou imperceptibles (pages 200, 201).

Qu'est ce que la *justice*, cette justice dont parle S. Jean (I Jean 2,29) ? « C'est une vertu qui nous apprend à rendre à chacun ce qui lui est dû; c'est donc une vertu universelle, contenant en elle toutes les vertus... Elle est représentée dans tous les dix commandements de Dieu... Pareillement, l'injustice contient tous les péchés » (p. 219).

Puis il répète: « L'usage excessif d'une table bien garnie et de vins couteux ne peut pas être sans détriment du prochain, ni sans offense de la majesté divine... Ces excès empêchent de four-

(1) Pages 78-80 de l'édition de Moscou des œuvres complètes de S. Tikhon Zadonsky, 1875, vol. III. Pour toute la deuxième partie du « Véritable christianisme » nous citerons les pages d'après cette édition.

nir le nécessaire aux nécessiteux. Le chrétien qui vit dans le luxe pèche contre la justice..., contre le Christ..., contre la charité..., contre la nature... Qui vit dans le luxe se nourrit et s'engraisse d'iniquités évidentes» (p. 224). Avec l'or et l'argent, que tu gardes inutilement dans tes valises, «tu aurais dû racheter les détenus..., construire des chaumières pour les pauvres..., habiller les demi-nus..., nourrir les affamés» (p. 260; aussi 367 ss.). Tout appartient à Dieu; faire usage des dons de Dieu sans sa bénédiction obtenue par la prière, c'est voler le bien d'autrui, de Dieu (p. 225).

Comment sanctifier les *jours de fête ?* 1) Se réunir à l'église pour les prières communes la veille au soir (vêpres), le matin (matines) et à midi (messe). 2) Méditer sur les œuvres admirables de Dieu, si bien décrites dans les versets et chants liturgiques de la fête. 3) Se transporter d'esprit et de cœur de la fête passagère à la «fête éternelle», le ciel. 4) Plus que d'ordinaire «introduire dans la maison les pauvres et les nourrir» 5) S'entretenir de choses pieuses avec des amis et des connaissances. 6) Eviter d'une façon particulière les péchés (p. 242).

Recevoir des *honneurs* n'est pas un péché, mais rechercher la gloire pour elle-même est mal. Reçois les dignités comme un joug qu'il faut porter à la gloire de Dieu et au profit du prochain, «sois esclave et serviteur des serviteurs de Dieu» (p. 262).

Nos devoirs moraux sont déterminés par le fait que nous sommes membres d'un corps dont le *Christ est Chef*. Les chrétiens doivent vivre en paix et concorde dans le Christ. La main, le pied, l'œil ne se font pas la guerre. Comme les membres du corps sont rattachés entre eux par des tendons et des veines, ainsi les chrétiens doivent être rattachés les uns avec les autres par la charité, ils doivent être miséricordieux les uns pour les autres, ils doivent compatir de cœur avec ceux qui souffrent. La charité doit s'étendre même aux infidèles et aux ennemis (pp. 338, 339).

Les supérieurs et les gouvernants sont tenus d'être des pères pour leurs subordonnés. On doit leur obéir en tout ce qui n'est pas contraire à la loi de Dieu (p. 345).

S. Tikhon Zadonsky était un apôtre de *l'imitation du Christ*. Imiter le Christ dans sa vie terrestre, ses vertus quotidiennes, ses labeurs, son dévouement, sa charité envers tous, son obéissance: telle est la règle suprême qui détermine nos devoirs moraux. «Que devons nous faire ? Qui devons nous imiter..., si ce n'est le Christ dont nous vient notre appellation ?... Que les fils de ce monde

imitent les uns les autres; quant à nous, nous plaçons devant nous le Christ et sa sainte vie et nous imitons celui qui s'est donné lui-même à nous comme exemple à imiter... (Jean 13, 15). Il était humble, doux, tranquille, patient, aimable, miséricordieux, pauvre au point de ne pas avoir où reposer sa tête... Mettons devant les yeux de notre esprit ses vertus ...admirables et tâchons de les imiter selon nos forces. Il était humble: soyons humbles nous aussi devant Dieu et devant les hommes. Il a aimé tous les hommes au point de donner sa vie pour eux: aimons nous les uns les autres et surtout aimons-le... Les hommes imitent les autres pour différents motifs: les uns le font pour plaire à ceux qu'ils imitent, les autres imitent parce que cela leur est agréable, d'autres enfin parce qu'ils en tirent profit. Nous autres, chrétiens, nous devons imiter le Christ, notre Seigneur, pour tous ces motifs. Quand nous imitons le Christ, cela lui est agréable: il le veut moins pour soi-même que pour notre bien... Qu'y a-t-il de plus utile que de suivre le Christ... Laissons nous conduire par notre Sauveur... » (*Trésor spirituel*, § 72). « Dans les écoles les élèves font attention à la règle et à l'exemple que les préfets leur montrent, et ainsi ils apprennent les arts et les sciences. Chrétien ! Pour nous la règle c'est le saint Evangile, et la vie et les moeurs de notre Sauveur Jésus-Christ sont notre exemple vivant. Nous devons fixer nos regards sur cette sainte règle et cet exemple vivant des vertus et, de cette façon, apprendre l'art chrétien, c'est à dire la vie vertueuse » (Ibid., § 123, N. 5). « Chrétiens ! Si nous voulons là-haut être conformes et semblables au Christ glorifié, nous devons ici même lui être conformes et semblables dans la façon de vivre et dans la patience... Tous veulent être avec le Christ glorifié et triomphant; mais peu nombreux sont ceux qui veulent marcher dans les traces du Christ et porter avec lui la croix, souffrir les affronts, l'humiliation, les dérisions et la tristesse... Qui veut être avec le Christ dans son Royaume et sa gloire doit ici, dans ce monde, être avec lui, l'imiter par l'humilité et la patience et ainsi porter sa croix » (Ibid. § 157, N. 6. Voyez aussi les §§ 64, 108, 116).

Dans ses autres ouvrages le saint nous engage aussi à imiter le Christ dans sa vie terrestre et nous met en garde contre la dangereuse tentation de n'adorer que le Christ transfiguré ou glorifié, sans le suivre dans sa vie en ce monde et sa passion. « Beaucoup de chrétiens veulent être avec le Christ Seigneur glorifié, mais ne veulent pas être avec lui dans l'humiliation et les outrages...;

ils ne veulent pas souffrir avec lui dans le monde; de cette façon ils montrent qu'ils ne sont pas dans une bonne disposition du cœur, qu'ils n'aiment pas véritablement le Christ... Le véritable ami du Christ est celui qui ici-bas, en ce monde, reste avec le Christ, s'attache à lui de tout son coeur et sans murmurer supporte avec lui la souffrance et la croix... » (*Courtes instructions morales*, instr. 25) (1). Tikhon a même créé un néologisme: *khristopodrajatelnoïè jitiè*, « vie christo-imitatrice ».

C'est, croyons-nous, cette imitation assidue du Christ qui a rendu S. Tikhon Zadonsky si semblable, sous bien des rapports, à S. François de Sales. Une fois, un jour de jeûne et d'abstinence, Tikhon entra pendant le dîner chez des amis: on était en train de manger un plat gras, de bonne foi probablement; pour ne pas troubler ses amis, Tikhon en mangea aussi. S. François en avait fait autant dans des circonstances analogues.

D'aucuns ont prétendu que « la voie de l'imitation du Christ n'est jamais pratiquée dans la vie spirituelle de l'Eglise d'Orient » (2). Si cette assertion catégorique était vraie, il s'ensuivrait que le zèle de Tikhon pour l'imitation du Christ en sa vie terrestre est d'importation étrangère, que l'évêque de Voronèje a subi une forte influence de la part des auteurs catholiques. En réalité il n'en est rien. L'Orient vraîment orthodoxe, tout aussi bien que l'Occident catholique, a toujours reconnu Jésus-Christ comme Chef de l'Eglise au plein sens du mot: comme cause méritoire de la grâce, comme Pasteur suprême auquel obéit l'Eglise entière, hiérarchique en ce monde et transhiérarchique dans la gloire, et enfin comme *Modèle* idéal qui, en sa vie terrestre, peut et doit être imité par tous les chrétiens. L'antiquité chrétienne tout entière a pratiqué l'obéissance évangélique, la douceur, la charité, l'humilité, la patience, le zèle apostolique, non seulement parce que le Christ a ordonné de le faire, mais aussi parce qu'il en a donné l'exemple. Jamais on n'a considéré les paroles de S. Paul: « Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ » (I êpitre aux Corinthiens 11, 1 et 4, 16) comme interpolées, sans valeur.

(1) Voyez encore: Lettre circulaire de 1765; Sermon sur l'Exaltation de la Sainte Croix; Instruction chrétienne, § 40; Méditations sur des textes de l'Ecriture, § 16; Lettres de la cellule, n. 53 etc.

(2) Vladimir Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, 1944, p. 242.

S. Jean Climaque, dont l'autorité en matière de doctrine ascétique est universellement reconnue par nos frères orientaux désunis, comme par les catholiques, et qui a eu une influence exceptionnelle sur la spiritualité russe, écrit dans son *Echelle*: « Un chrétien c'est celui qui, pour autant que c'est possible à l'homme, imite le Christ par les paroles, les actions et les pensées, en ayant la foi orthodoxe et immaculée en la Sainte Trinité » (1).

Le « grand staretz » S. Barsanuphe s'exprime comme suit: « Embrassons les souffrances de notre Sauveur, devenu homme, et supportons avec lui les outrages, les plaies, les humiliations, les offenses qu'il a endurées étant conspué, couvert d'un manteau de pourpre, honteusement couronné d'épines, abreuvé de vinaigre mêlé de fiel... » (2)

S. Grégoire de Nazianze disait dans son discours XXXVIII: « Si le Christ fuit en Egypte, fuis volontiers avec lui. Il est bon de fuir avec le Christ persécuté... Conduis-toi d'une façon irréprochable selon tous les âges et les forces du Christ. Purifie-toi comme le Christ-élève..., ensuite enseigne dans le temple, chasse du sanctuaire les marchands... Si l'on te conduit devant Hérode, ne lui réponds pas... Couronne-toi d'épines, c'est à dire d'une vie austère selon Dieu; couvre-toi d'un manteau de pourpre, prends le roseau en main... Enfin étends-toi volontiers sur la croix, meurs et accepte d'être enterré avec le Christ pour ressusciter avec lui... » (3).

S. Basile veut que nous imitions les vertus dont Jésus-Christ nous a donné l'exemple (4). Selon ce grand docteur de l'Eglise orientale, « la venue du Christ dans l'incarnation, la fixation des règles de vie selon l'Evangile, les souffrances, la croix, l'ensevelissement, la résurrection, nous sont donnés pour que l'homme,

(1) *L'Echelle*, I, 4. Cinquième édition de « Optina Poustyn », 1898, p. 2. Les citations qui suivent seront faites aussi d'après des éditions pravoslaves.

(2) *Guide de vie spirituelle des SS. Pères Barsanuphe le Grand et Jean.* Quatrième édition russe, S. Pétersbourg, 1905, p. 149; voyez aussi pp. 81, 373 etc. L'athonite Nicodème, dans la préface de ce livre, loue grandement Barsanuphe pour l'ardeur avec laquelle il imitait le Christ, p. XI.

(3) Edition russe des œuvres de S. Grégoire de Nazianze, Moscou, 1844, vol. III, p. 250.

(4) Homélie sur le psaume 33. Troisième édition russe des œuvres de S. Basile, Moscou, 1891, vol. I, p. 242.

en opérant son salut par l'imitation du Christ, reçoive l'ancienne adoption en qualité de fils. A cause de cela, pour atteindre la perfection de la vie, il est indispensable d'imiter le Christ, et cela non seulement en ce qui concerne les exemples de douceur, d'humilité et de patience que nous trouvons dans la vie du Christ, mais aussi pour ce qui regarde sa mort, comme le dit l'imitateur du Christ Paul... (Philipp., 3, 10. 11) ». Et Basile continue en ce sens, en nous montrant comment nous pouvons imiter le Sauveur même quant à « la forme des funérailles », la descente aux enfers etc. (1).

S. Jean Chrysostome nous rappelle aussi, à l'occasion, le devoir d'imiter Jésus Christ: « Imitons le Seigneur et prions pour nos ennemis... Imite ton Maître. Il était crucifié et s'adressait à son Père avec une prière pour ses bourreaux... D'ailleurs si tu ne veux pas imiter le Maître, imite un serviteur de Dieu comme toi; j'ai en vue l'apôtre Etienne, car lui aussi imitait le Seigneur » (2). Ailleurs il nous recommande d'imiter S. Paul, car « qui imite une image fidèle imite le prototype; voyons donc comment il imitait le Christ... » (3). « D'aucune façon on ne peut autant imiter le Christ qu'en ayant soin du prochain... » (4). « Comment, diras-tu, peut-on devenir imitateur du Christ ? En faisant tout pour le bien commun... » (5).

Les écrits de S. Ignace d'Antioche, de S. Maxime, de Pierre Damascène et tant d'autres sont pleins d'exhortations à imiter les vertus du Christ. L'Abbé Isaïe affirme catégoriquement que « Jésus Christ s'est fait homme pour que nous l'imitions dans la mesure de nos forces » (6).

Tout l'ascétisme chrétien oriental est basé en très grande partie sur l'imitation de Jésus Christ, jeûnant dans le désert, priant, travaillant, souffrant avec une patience divine les injures et la

(1) *Sur le Saint Esprit*, chap. 15; même édition russe, vol. III, p. 229 s.

(2) Sermon I sur le mystère de la croix [ou Vendredi Saint]. Edition de St Pétersbourg des œuvres complètes de S. Jean Chrysostome, vol. II, p. 444; voyez aussi p. 456.

(3) Sur l'êpitre I aux Corinthiens, homélie XIII; ibid., vol. X, p. 126.

(4) Sur l'êpitre I aux Corinthiens, homélie XXV; ibid., p. 247.

(5) Homélie XV sur l'évangile de S. Jean; ibid., vol. VIII, p. 101. Voyez aussi: homélie LXXXIII sur le même évangile, ibid p. 565, et ailleurs.

(6) Homélie 11. Edition de « Optina Poustyn », 1911, p. 68.

persécution, pardonnant à ses ennemis. Et s'il y a sous ce rapport une différence entre l' « Orient » et l' « Occident », elle ne porte pas sur le principe même d'imitation du Chef, mais sur l'attention particulière qu'on donne à telle ou telle vertu: les catholiques ont d'ordinaire plus particulièrement en vue les vertus « actives » de Jésus, les orientaux semblent donner leur préférence à ses vertus « passives ». Il n'y a d'ailleurs aucune opposition entre ces deux aspects de l'imitation de Jésus-Christ, comme le voudraient ceux qui, sans le savoir peut-être, travaillent à approfondir le fossé multiséculaire qui sépare les pravoslaves des catholiques.

On ne peut donc pas accuser S. Tikhon Zadonsky d'avoir trahi les bonnes traditions chrétiennes orientales. Certes, sa théologie morale est encore très primitive, sommaire, incomplète, parfois confuse; les précisions doctrinales lui font souvent défaut, et cela d'ailleurs non par sa faute. Mais ses principes éthiques chrétiens sont excellents, son sens de la justice sociale et de la charité est très fin, et si tous les chrétiens avaient appliqué ces principes dans leur vie, on n'en serait peut-être pas arrivé au règne des Sans-Dieu.

IV. Le crescendo des influences protestantes

Dès la fin du XVI s. les idées protestantes commencèrent à pénétrer en Russie moscovite et en Ukraine. Mais la grande vague de la Réforme ne vint se répandre dans l'empire des tsars qu'au début du XVIII s., quand un prélat entièrement dévoué à Pierre le Grand, Théophane Prokopovitch, sous la dictée de son maître impérial composa le fameux « Règlement Ecclésiastique », qui devait servir quasi de constitution à l'Eglise russe jusqu'à la révolution de 1917. A partir de la première moitié du XIX s., les relations de la Russie avec les pays d'Occident étant devenues fort intenses, l'influence des protestants sur les théologiens russes pravoslaves gagna encore en étendue, sinon en profondeur. L'aversion envers Rome, apportée en Russie par les Grecs et nourrie par une politique, souvent fort peu édifiante, des pays « catholiques » voisins, portait naturellement les pravoslaves à chercher une entente avec les adversaires de Rome sur le terrain religieux. Les courants protestants, surtout ceux qui venaient de l'Allemagne, ne devaient donc se heurter qu'à une résistance relative de

la part des pravoslaves. Sur le terrain des dogmes officiels la pravoslavie russe tint bon, sauf quelques fléchissements sporadiques, en ecclésiologie surtout. Par contre, la théologie morale russe se ressentit grandement des infiltrations luthériennes: la pravoslavie possédait depuis des siècles un système dogmatique fixe et clos pour toujours, l'évolution dogmatique étant considérée comme achevée à l'époque des Pères, mais au moment de la grande poussée protestante elle n'avait pas encore une « théologie morale » élaborée et sanctionnée par des autorités compétentes. Remarquons d'ailleurs que les influences catholiques, venant par l'école de Kiev, ne disparurent pas comme par enchantement; longtemps encore elles contrebalancèrent dans une certaine mesure le rayonnement doctrinal du protestantisme en Russie; comme nous aurons plus loin l'occasion de nous en apercevoir, parmi les moralistes russes il y eut encore au XIX s. qui croyait devoir copier, ou tout au moins imiter, des moralistes catholiques, Allemands presque tous.

Théophane Prokopovitch (1681-1736) a fait une partie de ses études à Rome où il ne semble pas être venu chercher la vérité; il s'enfuit du collège grec St Athanase « sine ulla causa, cum scandalo omnium » (1). Il haïssait le catholicisme, et c'est, semble-t-il, ce qui le poussa à se mettre à l'école des théologiens protestants. Dans ses « cours de théologie » qu'il fit à l'Académie Ecclésiastique de Kiev, publiés après sa mort en Allemagne, il suit fidèlement plusieurs savants protestants, notamment Gerhard, Quenstedt, Breithaupt, Amandus a Polansdorf (2). Il voyait dans leur doctrine le meilleur antidote contre la scolastique; il les copiait avec tant de zèle qu'il ne se donna même pas la peine d'expurger leurs écrits des restes de distinctions théologiques catholiques: ainsi nous trouvons chez lui la distinction entre péchés mortels et véniels, empruntée par Quenstedt lui-même à des auteurs catholiques.

Les historiens de l'Eglise russe signalent d'ordinaire comme le plus grand mérite de Théophane d'avoir séparé en principe la morale de la théologie dogmatique, d'avoir réalisé cette différen-

(1) Archiprêtre GEORGES FLOROVSKY, *Pouti rousskavo bogoslovia*, Paris, 1937, p. 90.

(2) A. BRONZOV, *Nravstvennoïè bogosloviè v Rossii*, St Pétersbourg, 1901, p. 24; Florovsky, opus cit., p. 91.

tiation si utile et presque inconnue jusqu'alors en Russie; ce n'est évidemment qu'une séparation en principe, car ce que Théophane nous a laissé c'est plutôt un plan, un projet de théologie morale qu'un traité tant soit peu digne de ce nom.

Les écrivains pravoslaves orthodoxes sont sévères pour Prokopovitch, surtout à cause des cruautés dont il usait envers ses adversaires – souvent des évêques comme lui – étant devenu le personnage politique le plus puissant de son temps (1). Florovsky a des paroles très dures pour Théophane; il le traite d'aventurier, d'individu vénal, chez qui l'on « sent la malhonnêteté » (2). Il écrit aussi: « C'est peu dire que Théophane rejoint la scolastique protestante du XVII siècle; il lui appartient. Ses œuvres trouvent parfaitement place dans l'histoire de la théologie protestante réformée... ». Et il n'hésite pas à affirmer avec le prof. A. Kartachev: « Oui, Théophane était vraiment un protestant » (3). Les bases dogmatiques de l'enseignement moral de Théophane ne pouvaient pas ne pas s'en ressentir: en confession, les péchés ne sont pas remis, ils sont simplement « non imputés ». Cet étrange prélat pravoslave protestant avait de la répugnance pour la liturgie et l'ascétisme; il disait: « De toutes les meilleures forces de mon âme je hais les mitres, les sakkos, les crosses... et autres jouets semblables » (4). Le cas est d'ailleurs fréquent chez les pravoslaves: à force de « protester » contre Rome ils deviennent protestantisants.

Le « Règlement ecclésiastique » – qui est bien plus une série d'instructions et de considérations qu'un règlement – trahit à plusieurs reprises la mentalité morale de Théophane. Les évêques doivent veiller à ce que l'on ne construise pas trop d'églises (5). C'est un grand défaut de rendre aux évêques des honneurs dus au tsar (p. 53). Les péchés doivent être combattus par des mesures pastorales et, si celles-ci se montrent inefficaces, par l'intervention du « pouvoir civil » (p. 61). En visitant son diocèse, l'évêque ne doit pas être à charge au clergé et aux habitants, il doit défendre à ses domestiques, « ces brutes gourmandes » (lakomyia skotiny;

(1) P. Znamensky, *Outchebnoïè roukovodstvo po istorii Rousskoï Tserkvi*, deuxième édition, St Pétersbourg, 1904, pp. 328 ss.

(2) Opus cit., p. 90.

(3) Ibid., pp. 92, 94.

(4) Ibid., p. 95.

(5) *Doukhovnyi réglament*, édition de Kiev, 1823, p. 45.

quel ton pour une constitution de l'Eglise! p. 70), de molester les gens. Il faut lutter énergiquement contre les superstitions, les faux miracles, les dévotions exagérées (pp. 73, 69, 107, 134 etc.). Au séminaire on doit faire usage de verges dans la formation morale des plus jeunes et de « paroles menaçantes » dans celle des aînés (p. 98). Et l'éducateur lui-même, s'il ne fait pas son devoir, doit être « fortement battu » (p. 100). Pour relever le moral des séminaristes on fera parfois usage d'instruments de musique (p. 103). La calomnie sera « cruellement » punie (p. 106). La prédication doit surtout porter sur la pénitence, l'amendement de la vie et les devoirs envers les autorités, « surtout le pouvoir suprême du tsar » (¹). Il faut se confesser et communier au moins une fois par an, car ainsi « nous nous montrons membres du Corps spirituel du Christ » ...et c'est un moyen pour découvrir les *raskolniks*, les adeptes des sectes défendues par l'Etat (pp. 119, 120). Les maîtres, les propriétaires ont le devoir de fréquenter leurs églises paroissiales respectives et de ne pas avoir honte de considérer leurs serfs comme des frères (p. 125). Malheur aux prêtres qui vagabondent ayant quitté leurs paroisses! les recevoir dans sa maison est un péché (p. 127). Tous les cas de conscience doivent être tranchés par le St Synode (p. 134). Mener une vie oisive est un péché; de même, donner l'aumône à des paresseux (p. 137). Le prêtre qui révèle les péchés entendus en confession commet un péché lui-même et, en plus des peines canoniques, sera puni de « châtiments corporels » (p. 163, annexe du Règlement); néanmoins si le pénitent manifeste en confession son intention de commettre un vol, une action contre l'Etat ou un attentat contre des membres de la famille impériale et, malgré l'exhortation du confesseur, persiste dans son intention, le confesseur est tenu en conscience de le dénoncer à la police secrète, car dans ce cas, à cause de la mauvaise volonté du pénitent, il n'y a pas de confession valide (pp. 164 ss.); de même le confesseur a le devoir de dénoncer

(¹) P. 107. Cette singulière constitution de l'Eglise contient d'ailleurs une excellente recommandation aux prédicateurs: ne pas faire de « mouvements des sourcils ou des épaules » qui trahissent l'orgueil, ne pas se balancer « comme le rameur sur sa barque », ne pas « claquer des mains, mettre les bras sur les hanches, sursauter, rire, pleurer » [p. 112]. Ces recommandations ne reflètent-elles pas quelques réminiscences de ce que Théophane a pu voir, hélas, dans des églises catholiques de certains pays méridionaux ?

à qui de droit « les faux miracles » dont il aurait eu connaissance en confession (p. 170). La sainte communion doit être donnée aux malades publiquement, afin qu'on puisse contrôler l'orthodoxie des fidèles; les prêtres coupables de connivence avec les *raskolniks* seront punis « de corps » (p. 182). Dans la même annexe sont promulguées de multiples restrictions concernant les moines, entre autres la fameuse ordonnance qui défend aux religieux d'avoir en chambre du papier à écrire et de l'encre (p. 212).

Une impression se dégage de tous ces paragraphes du Règlement: l'observation de la morale – entendue surtout dans le sens de collaboration avec l'Etat – doit être rigoureusement appuyée par des mesures de police. Que nous sommes loin ici des aspirations authentiques des pravoslaves orthodoxes à la perfection !

« A la suite de Prokopovitch les nouveaux théologiens (russes), à la place des systèmes catholiques, ne firent plus usage que des systèmes protestants de Quenstedt, Hollasius, Gerhard, Breithaupt, Budde, Turretin et autres; ils s'efforçaient de remplacer dans leur travail théologique les anciennes méthodes dialectiques... par des méthodes de la nouvelle science protestante..., en risquant parfois de trop s'éprendre des conceptions théologiques protestantes au détriment de leur propre orthodoxie » (1). L'impulsion protestantisante venant du tout-puissant Théophane Prokopovitch ne manqua donc pas de produire ses effets. En 1817 l'Académie Ecclésiastique de Moscou élabora un « aperçu » de morale, officiellement approuvé par la Commission des Ecoles ecclésiastiques. « De cet aperçu, composé selon le système du... moraliste Budde, durant presque un siècle nos moralistes pravoslaves furent les esclaves » (2).

***

Passons à un autre célèbre personnage pravoslave protestantisant, le métropolite de Moscou Platon Lévchine (1737-1812), comme Prokopovitch césaropapiste militant et ennemi farouche de la papauté qui, selon lui, « a perverti au plus haut degré la foi

(1) P. Znamensky, *Doukhovnyè chkolly v Rossii*, Kazan, 1881, p. 761.

(2) Evêque Stéfan [Etienne], *K voprosou o sistemiè pravoslavnavo nravooutchenia*, Mohilev, 1910, p. 8.

chrétienne, est pour elle la plus dangereuse infection » (1). Le Père Florovsky écrit à son sujet: « Sa doctrine théologique diffère très peu du luthéranisme imprécis et moralisateur-émotif de son temps » (2). Même un aussi grand admirateur de Lévchine que le prof. A. Bronzov admet, avec beaucoup d'autres, que « les guides du métropolite Platon furent Quenstedt, Théophane Prokopovitch et autres » (3). Et de fait dans ses ouvrages théologiques Platon trahit à plusieurs reprises sa dépendance des théologiens protestants. Ainsi, pour lui, l'Eglise est « la collectivité des hommes qui croient en Jésus-Christ » (4), ou encore « la sainte société des élus de Dieu » (5); la foi serait « l'acceptation cordiale de l'Evangile » (Ibid., § 9). Le lecteur remarquera encore d'autres traces d'influences protestantes au courant de cet exposé. Relevons ce qui dans la *Khristianskaia bogoslovia* de Platon peut avoir trait à la morale.

Notre nature est « extrêmement corrompue », l'homme n'a plus la perfection dans laquelle il fut créé, il se trouve sous le poids terrible de la colère divine. Nous avons donc le devoir de chercher à apaiser le courroux de Dieu. L'homme par lui-même est incapable « d'inventer les moyens pour rétablir notre nature » (I, §§ 14-18). Le *péché originel* a jeté l'homme dans « l'extrême misère ». Les effets de la première faute furent pour les descendants d'Adam pires que pour lui, car « en Adam la lumière primitive brillait encore un peu et les bonnes prédispositions du cœur ne furent pas entièrement renversées par ce premier coup. Mais avec le temps... le péché devenait plus fort et l'injustice augmentait » (II, § 16). Le salut par le Christ devint donc nécessaire. Pour appliquer les effets de la rédemption aux hommes, le Christ institua son Eglise, dans laquelle « il n'y a pas de place pour des ordres (prikazania) », mais seulement « pour la doctrine et les exhortations ». Les *monarques* pravoslaves sont les principaux « curateurs et protecteurs de l'Eglise; l'empereur chrétien est tenu de veiller non moins au bien-être de l'Eglise qu'à celui de la société civile... Il doit veiller à ce que le gouvernement de l'Eglise soit en ordre...,

(1) *Polnoiè sobraniè sotchinenii Platona, mitropolita Moskovskavo*, édition Soïkine, vol. II, p. 283.

(2) Opus cit., p. 111.

(3) Op. cit. p. 38.

(4) *Khristianskaia bogoslovia*, partie I, § 4. Edition Soïkine du *Polnoiè sobraniè sotchinenii Platona*, vol. I, p. 699.

(5) *Khrist. bogoslovia*, II, § 27.

il doit répandre sa doctrine et amener à la foi les peuples d'autres religions » (II, § 29). Le tsar n'est soumis à aucune loi humaine. Remarquons que, selon Platon, tout cela relève de la morale.

La troisième partie de la *Khristianskaia bogoslovia* – la plus intéressante à notre point de vue – traite de la « *loi de Dieu* ». Une action est moralement bonne, si elle est conforme à cette loi, elle est mauvaise dans le cas contraire (III, § 2). La loi divine est gravée dans le cœur de chacun, elle est exprimée dans le décalogue. La conscience est « le jugement que l'homme fait sur soi-même selon cette loi ». L'Ecriture nous enseigne comment il faut pratiquer la loi morale éternelle (§ 3). Dans les cas toujours possibles de conflit des devoirs il faut choisir ce qui est dicté par l'amour de Dieu. En faisant du bien au prochain, on doit préférer un parent à un étranger, un pravoslave à un hétérodoxe (§ 4).

Pèchent contre le *premier* commandement du décalogue: les athées, les panthéistes, les polythéistes, ceux qui nient la Providence, les magiciens, les sorciers, les gens superstitieux; ceux qui prient comme des pharisiens, ceux « qui trouvent je ne sais quelle sainteté... dans la façon de soigner la barbe »; les hérétiques; tous ceux qui font mauvais usage de l'Ecriture; ceux qui comptent trop sur les richesses, les relations, la raison etc. Le culte des saints ne s'oppose pas à ce commandement (§ 5).

Violent le *deuxième* commandement: les pharisiens qui prient longtemps, mais sans avoir le cœur contrit; les pharisiens-jeûneurs; les superstitieux « qui attribuent à certaines localités je ne sais quelle force sacrée et cherchent à se persuader que Dieu exauce les prières dans tel endroit plutôt que dans tel autre ». Le culte des icones est admissible pourvu qu'il ne tourne pas en idolâtrie « quand, par exemple, quelqu'un trouve plus de sainteté ou espoir de salut dans une icone plutôt que dans une autre ». C'est aussi un péché grave de ne vénérer à l'église que l'icone apportée par soi-même ou encore de préférer des icones « recouvertes » (de plaques d'or ou d'argent) ou des icones anciennes (§ 6).

S'opposent au *troisième* commandement les blasphémateurs, les parjures, les faux prophètes etc. On doit nourrir en soi la crainte de Dieu qui engendre la pauvreté de cœur, l'esprit de pénitence et la mortification (§ 7).

Le *quatrième* commandement nous invite à vaquer au service de Dieu les dimanches et jours de fête et à procurer le repos dominical « même aux créatures sans raison, comme les bestiaux »;

à aller à l'église et « parfois, assez souvent » y communier; à faire le catéchisme à ses subordonnés, à faire l'aumône etc. C'est un péché d'aller à l'église uniquement par habitude ou respect humain; pèchent ceux qui durant les offices « causent, rient, se font des signes plaisants, pensent aux choses mondaines »; ceux qui lisent de mauvais livres; ceux qui ne font pas d'offrandes pour le clergé et les œuvres pieuses (§ 8).

En vertu du *cinquième* commandement nous devons respectueusement obéir à ceux qui tiennent la place de Dieu, « en premier lieu au grand Monarque », aussi au « Gouvernement ecclésiastique et civil ». Ce commandement exige que nous soyons obéissants envers nos parents. Il faut aimer le tsar et lui obéir, car il est « le premier supérieur après Dieu », il faut prier pour lui, le défendre même au prix de la vie contre « des ennemis, des révolutionnaires et des traîtres ». Le tsar est un père pour tous. Son devoir est de faire observer la discipline ecclésiastique, de défendre l'Eglise et la doctrine orthodoxe. Les tsars orthodoxes sont les pères nourriciers (kormiteli) de l'Eglise. « Le même commandement nous dicte d'aimer le prochain, c'est à dire de nous conduire envers chacun avec sincérité, affabilité, politesse... » et de nous donner aux œuvres de charité (§ 9).

Nombreuses sont les exigences du *sixième* commandement. Il nous est défendu de tuer un homme « de n'importe quelle façon », de prendre part à des duels, des pugilats, des révoltes, des guerres injustes. Pèchent contre ce commandement les juges qui condamnent ou acquittent à tort, tous ceux qui ne dénoncent pas les machinations des gens malhonnêtes, qui ne viennent pas en aide dans les incendies ou autres malheurs, qui « laissent les pauvres mourir de faim et de froid », les maîtres qui punissent cruellement leurs serfs. La colère, les querelles, les jalousies, « la férocité des mœurs » sont des péchés. C'est un devoir moral d'être doux, aimable, sincère, patient, généreux, compatissant. Le suicide est un grand péché (§ 10).

Le *septième* commandement défend non seulement « l'impureté charnelle » de toutes espèces, mais aussi tout ce qui y prédispose: l'ivrognerie, la paresse, les paroles grossières, « les artifices impudiques dans la façon de s'habiller,... les danses désordonnées » etc (§ 11).

Le *huitième* commandement prohibe la spoliation (khichtchéniè) qui peut être patente, occulte et astucieuse. Se rendent coupables

de spoliation *patente* les puissants personnages qui enlèvent à leurs subordonnés des terres, des serfs, des maisons, qui réduisent à l'état de servage les hommes libres; les marchands qui durant la famine vendent le pain à prix élevé. Commettent le péché de spoliation *occulte* non seulement les voleurs ordinaires, mais aussi « les grands voleurs » qui font subir des pertes à l'Etat, aux églises ou aux couvents. Le péché de spoliation *astucieuse* est commis par tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, trompent le prochain, entre autres les ecclésiastiques pratiquant la simonie, les paresseux qui font l'estropié ou le malade, « les inventeurs de reliques de saints ou d'icones miraculeuses », les faux monnayeurs et autres (§ 12).

Le *neuvième* commandement nous enjoint de « ne mentir en rien ». La délation injuste est un crime diabolique. On viole ce précepte aussi quand on prononce des invectives, quand on se moque des défauts moraux ou des déformations physiques du prochain, quand on envoie des lettres anonymes malignes, quand on fait des insinuations malveillantes etc. (§ 13. L'auteur semble ne pas reconnaître au mensonge d'autre malice que celle qui tient à un manquement direct contre la charité).

Le *dixième* commandement n'est qu'une extension de tous les préceptes précédents aux mouvements intérieurs du cœur (§ 14)..

« Pour observer les commandements de Dieu l'aide de la grâce est nécessaire ». Mais la grâce s'obtient par la *prière*. D'où l'obligation de prier. L'objet de notre prière doit toujours être bon, honnête; on doit prier en esprit de pénitence, avec confiance dans les mérites de Jésus-Christ (§ 15).

Voici quelques échantillons de *morale pédagogique* tirés des statuts rédigés par Platon pour un groupe de cinq séminaristes qu'il entretenait à ses frais. Tous doivent habiter dans la même chambre, tous doivent aller ensemble dans la salle de bain commune. On veillera beaucoup à la propreté et l'ordre en tout. Un séminariste ne doit jamais sortir de la maison sans compagnon. La récréation doit se faire d'une manière convenable, sans plaisanteries grossières, en toute charité fraternelle. On fera grand cas de la politesse, des bonnes manières. En parlant avec quelqu'un, surtout si c'est un supérieur ou un étranger, « il faut rester debout, parler gentiment, ne pas faire de grimaces, ne pas se gratter la tête, les mains ou autres parties du corps, ne pas rire ou bâiller . . . ». On ne se montrera pas en public sans être convenablement vêtu.

« L'inspecteur », choisi parmi les élèves, devra « détruire » les « paroles inutiles », les chansons et plaisanteries licencieuses, les actions grossières. Le « politseïmaguistre », c'est à dire un supérieur spécialement désigné, veillera à la propreté, à l'ordre en tout, à la modestie; il ne tolérera pas les coiffures recherchées, les accroche-cœur; il sera sévère envers les jeunes gens qui se tiennent mal à l'église, se permettent de rire aux offices, de passer d'un endroit à l'autre; il surveillera le bain pris en commun. Une instruction particulière règle minutieusement quels *poklones* et combien de signes de croix on doit faire à tel ou tel moment de l'office à l'église. Aux professeurs d'Ecriture Sainte il est recommandé de tirer des textes sacrés les leçons de morale qu'ils contiennent (1).

Une « Brève leçon de morale » est entièrement composée de recommandations laconiques, dont voici quelques unes, fréquentes dans l'éthique russe pravoslave: « Ne mange pas sans avoir faim, ne bois pas sans avoir soif... Sois doux, ne sois pas insolent, sois silencieux plutôt que bavard... Obéis quand tu reçois un ordre... Ne te vante pas. Sois aimable envers tous, câlin envers personne... Gagne par le travail ce dont tu as besoin... Sois reconnaissant... Laisse l'oisiveté aux paresseux... Sois bienveillant et miséricordieux... Aide le pauvre, si tu le peux... Pardonne à celui qui t'a offensé... Salue ceux que tu rencontre... Console les gens tristes... Ne sois pas envieux... Rends des services partout où c'est possible » (2).

Nous possédons de nombreux *sermons* du métropolite Platon. Ils ont été composés dans le style du temps, style venu de l'Occident: emphase extrême, hyperboles ennuyeuses. Chez Platon ce genre désagréable porte surtout sur ses idées césaropapistes. Aussi ne faut-il pas prendre à la lettre tout ce que notre orateur dit des prérogatives de Catherine II. Il la compare, par exemple, à l'apôtre Pierre, il parle de l'esprit divin de Pierre le Grand incarné dans Catherine, etc. (3). Signalons seulement un passage tiré d'un discours prononcé en 1772 en l'anniversaire de la naissance de l'impératrice, car il jette beaucoup de lumière sur le principe fondamental du système ecclésiologique byzantino-russe, principe qui explique l'interprétation que la plupart des moralistes russes

(1) *Polnoïè sobraniè sotchinenii*, vol. II, pp. 682-692.
(2) Ibid., pp. 695 s.
(3) Ibid., vol. I, pp. 277, 304 etc.

donnent du cinquième commandement du décalogue. Voici ce passage: « L'Eglise et la société sont unies entre elles de telle manière que l'une se distingue de l'autre non par son essence (souchtchestvom), mais par une relation (otnochéniem). La société civile est une association d'hommes unifiée par les mêmes lois et la même forme de gouvernement, mais *cette même société*, pour autant qu'elle est, en plus, unifiée par l'observation d'une seule forme de culte et les mêmes rites sacrés, *est l'Eglise*.. Le législateur, est, à l'égard des sujets, le promulgateur des lois divines que le Juge suprême du monde ordonne à tous de garder... Les hommes, unifiés par les mêmes lois et la même forme de gouvernement, constituent un seul corps social; mais si les mêmes hommes sont unis aussi sur le point le plus important, le culte, ils constituent aussi le corps mystique, un corps et un esprit. Quelle n'est donc pas la force et la solidité d'une telle société quand elle est unie et consolidée par ces nerfs sacrés ! Un corps et un esprit; un fondement et une fin... Qu'il est précieux... d'avancer par la même voie au bien-être tant temporel qu'éternel et de la sorte unir le corps avec l'âme et le ciel avec la terre... Toi, ô auguste Souveraine, Tu prépares dans les âmes l'habitation du Saint-Esprit..., Tu nous conduis vers le salut éternel » (1). Selon cette façon de concevoir la religion, il ne peut donc y avoir qu'une seule « société parfaite », l'Etat; l'Eglise en est seulement un aspect, le plus sublime sans doute. L'Eglise à elle seule ne peut pas être une société parfaite; elle ne doit pas l'être, car en l'étant elle serait non l'Eglise, mais un Etat, une puissance politique. Et c'est le reproche qu'encore aujourd'hui les bolchéviks font à l'Eglise catholique. Comme le démontre le célèbre canoniste russe Souvorov, cette idée que seul l'Etat peut être une société parfaite et que le *ius sacrum* fait partie du *ius publicum*, a été héritée par Byzance de l'antique monde romain, des Césars qui ne concevaient même pas une société religieuse parfaite, indépendante de la société unique, l'Etat (2).

(1) Ibid., pp. 339 ss. L'état d'esprit du métropolite Platon n'est pas mort encore de nos jours. Pour s'en convaincre, il suffit de lire les louanges que le métropolite Nicolas, main droite du patriarche de Moscou, prodigue en parlant de Staline, « l'incarnation de ce qu'il y a de meilleur et de plus lumineux dans l'héritage spirituel et sacré du peuple russe » *Journal Moskovskoï Patriarkhii*, janvier 1944, p. 14.

(2) *Outchebnik tserkovnavo prava*, cinquième édition, Moscou, 1913, pp. 464 ss. et 499 ss.

Le platonisme grec fut pour beaucoup dans la formation de ce mode de concevoir les rapports entre l'Eglise et l'Etat. Chez Lévchine les idées byzantines à ce sujet furent grandement renforcées par le principe protestant « cuius regio eius religio ». L'exemple du gallicanisme et du joséphisme fut aussi pour quelque chose dans la recrudescence du césaropapisme russe du XVIII siècle.

En matière d'idéologie il est difficile de préciser le degré de telle ou telle influence, ce dosage nous échappe. Mais le fait est que depuis Théophane Prokopovitch et le métropolite Platon de nombreux moralistes russes pravoslaves, plus ou moins orthodoxes, se sont montrés enclins à interpréter le décalogue et à établir la culpabilité ou l'honnêteté des actions humaines en suivant non seulement les normes de l'Evangile, mais parfois aussi le principe: est moralement bon ce qui est profitable à l'Etat ou conforme à ses directives, est moralement mauvais ce qui leur est contraire. Ce principe n'a d'ailleurs jamais été clairement formulé par ses protagonistes.

* * *

En 1824 parut un traité de morale qui pendant longtemps eut un succès considérable en Russie. Ce sont les « *Traits de doctrine de la foi quant à l'action ou Enseignement abrégé de la morale chrétienne* » (*Tcherty diéiatelnavo outchenia viery ili kratkoïè outcheniè o khristianskoï nravstvennosti*) du Père Joachim Kotchétov, ouvrage dédié à l'empereur Alexandre I. L'auteur y répète, mais avec plus d'ordre et de concision, ce que l'évêque de Pensa Innocent avait enseigné peu avant au séminaire de St Pétersbourg, en suivant surtout les moralistes protestants Budde, Mosheim et Hoornbeck. L'ouvrage est très « biblique »: n'oublions pas qu'il a été composé durant les meilleurs jours de la fameuse « Société Biblique » russe qui cherchait à donner le ton à la pensée religieuse pravoslave. Les renvois à l'Ecriture y abondent, tandis que les Pères de l'Eglise y sont très rarement nommés. L'auteur semble néanmoins s'efforcer de répondre aux aspirations intimes des pravoslaves orthodoxes. Le traité est divisé en deux parties; dans la première il est question de principes de moralité, dans la seconde de différents devoirs.

Selon Kotchétov, la nature humaine était, avant la chute originelle, à tout point de vue parfaite; mais le *premier péché* donna

« à l'activité intellectuelle et morale de l'homme une direction entièrement perverse » (partie I, p. 3) [1]. « Toutes les forces de l'homme pour faire le bien sont tournées vers le mal », et s'il arrive à l'homme de faire une bonne action, ce n'est que pour des motifs moralement mauvais (p. 4). Dans « l'homme naturel » le *corps* est entièrement assujeti au péché. Sa *raison* est tout à fait aveugle quant aux vérités religieuses, il « ne peut pas ne pas faire » de fausses conclusions en pensant à ces vérités (p. 7). La *volonté* de l'homme naturel est aussi radicalement dépravée, elle suit toujours les passions. Cet homme est « complètement sourd », incapable d'entendre les cris des malheureux qu'il aurait pu secourir (p. 10), les richesses sont pour lui une idole. Il est « insupportable dans la société » (p. 12).

La corruption originelle, selon qu'elle atteint plus particulièrement telle ou telle de nos facultés spirituelles ou psychiques, nous réduit à différents tristes états: d'ignorance, d'esclavage moral, d'insouciance, d'illusion, de pharisaïsme, d'endurcissement, de désespoir (pp. 13-24). L'homme naturel doit donc avant tout reconnaître, par l'Ecriture et l'expérience personnelle, sa complète impuissance de se relever. Et il a le devoir essentiel de le faire. Il ne lui reste donc qu'à chercher le salut en dehors de lui, chez le Christ. Pour passer de l'état naturel à l'*état de grâce*, l'homme doit: « laisser toute distraction et tout attachement aux choses extérieures »; « sentir la persuasion » que Dieu est plein de miséricorde; humblement se tourner vers lui; en esprit de pénitence confesser ses péchés à Dieu et faire des actes intérieurs de foi, d'espérance et de charité (p. 35).

La grâce de *régénération* produit des effets salutaires: l'homme devient temple de l'Esprit-Saint, son intelligence, illuminée par Dieu et par la lecture de la Bible, se porte vers les vérités éternelles sans crainte de tomber dans de fausses conclusions (pp. 41 s.). La conscience du chrétien régénéré est « un miroir pur et sûr de la loi divine » (p. 43); il est rempli d'esprit d'abnégation et d'amour. On avance progressivement en visant la sainteté (p. 57). Nous sommes toujours exposés aux tentations qui peuvent être de deux espèces: « la tentation dans le bien » et « la tentation dans le mal ». Les tentations de la première catégorie sont envoyées par Dieu pour fortifier notre vertu (Abraham, Job, Joseph). Les tentations

[1] Nous citons d'après la cinquième édition.

dans le mal ne sont que permises par Dieu pour nous humilier, pour nous mettre en garde contre les dangers (pp. 60-63). Il faut faire souvent un « examen spirituel »: vérifier si nous sommes en état de grâce, si nous avons l'esprit divin de patience, de charité.

Pour *entretenir* en nous la vie de grâce nous devons: 1) Nourrir en nous des sentiments de pénitence, « nous confesser les uns devant les autres... et surtout avoir comme témoins de notre componction devant Dieu les serviteurs de la foi »; chez ces derniers nous devons chercher conseil, consolation et rémission des péchés. 2) Mortifier la chair par le « jeûne spirituel » (mortification des passions) et le « jeûne corporel » (mortification des sens en général); il faut « veiller », dans tous les sens de ce mot. 3) « Marcher devant Dieu », penser à la présence de Dieu. 4) Lire souvent la Bible. 5) Communier en esprit de pénitence. 6) Imiter les saints et avant tout Jésus-Christ. 7) Rechercher la compagnie des fidèles en état de grâce (pp. 78-93).

Le premier chapitre de la seconde partie du traité contient des considérations sur la loi. La *loi divine* c'est « l'image de la volonté de Dieu en ce qui regarde ce que l'homme doit faire et ce qu'il doit éviter ». On distingue la loi intérieure, ou « loi naturelle, autrement dit la conscience», et la loi extérieure. En cas de doute sur « l'objet d'action », on est tenu de choisir ce qui est « plus sûr, plus éloigné du péché ». La loi divine donnée par Jésus-Christ est la plus parfaite: elle est universelle; elle est « une loi de foi », tandis que la loi de Moïse était « une loi d'œuvres »; elle impose un joug léger, elle agit par l'amour, non par la crainte; elle est une « loi de vie » et d'espérance; elle est définitive; elle inclut les sacrements; elle n'est pas de ce monde. La *loi ecclésiastique* est celle qui exprime la volonté de l'Esprit-Saint enseignant par le moyen des conciles, « régionaux et surtout œcuméniques ». Les *lois civiles* sont « importantes » elles aussi, car elles sont imposées « non sans l'action de la Sagesse divine » (II, pp. 1-15).

Les devoirs du chrétien sont déterminés par la loi universelle de charité. Ils ne sont pas tous d'égale importance; en cas de conflit entre différents devoirs on doit donner la préférence à ce qui est plus important, plus utile, plus édifiant. Nos devoirs *envers Dieu* se réduisent à l'aimer. Pour *aimer Dieu* il faut le connaître; et on apprend à le connaître en observant son action dans l'univers, dans notre propre nature, dans les dispositions de la Providence, en lisant les bons livres, surtout l'Ecriture Sainte, en priant.

De la connaissance de Dieu naît la foi. Le « culte intérieur » de Dieu doit être très pur et très sincère, il suppose la crainte de Dieu, l'obéissance à l'égard de sa volonté, la confiance, la patience, la reconnaissance. Le « culte extérieur » peut avoir différentes formes: glorification, supplication etc. La prière est d'une très grande efficacité, elle peut faire des miracles. Le culte des *icones* est légitime: en vertu de notre piété, elles deviennent des « instruments de grâce ». Le culte privé est nécessaire, le culte public aussi, surtout les jours de fête ou de jeûne. Le culte public consiste: *a*) à chanter des psaumes et des hymnes, *b*) à prier pour les autorités et pour tous, *c*) à lire en public la Bible et *d*) à offrir « le sacrifice non sanglant en commémoration de la passion rédemptrice de Jésus-Christ » (pp. 15-70).

Voici les devoirs du chrétien *envers soi-même*. Il doit: *a*) cultiver son intelligence par la méditation, l'étude des choses saintes et l'observation de la nature; il doit se perfectionner en plus dans la connaissance des sciences profanes pour avoir de l'ascendant dans la société; *b*) tenir en éveil sa conscience, en la purifiant par l'examen de ses manquements; *c*) fortifier sa volonté par des exercices d'abnégation. Le vrai chrétien a pareillement soin de son imagination, de sa mémoire, de ses sentiments. Il ne suffit pas de songer à son âme, il faut aussi soigneusement veiller à la santé du corps; en cas de maladie on est tenu en conscience de s'adresser à un médecin et de prendre des remèdes. Il faut veiller à la pureté du corps, ce temple de Dieu. S'exposer sans raison suffisante au danger de mort ou de maladie est un grand péché. Il est permis de chercher à s'enrichir, pourvu que cela se fasse par des moyens honnêtes et non comme but suprême. Il en est de même des honneurs (pp. 71-91).

Nous devons aimer, de cœur et d'action, « tous les hommes sans distinction de religion et d'origine »; toutefois nos proches parents, nos compatriotes et coreligionnaires doivent occuper la première place dans notre cœur. Nous devons aimer nos ennemis, tout en cherchant à « détruire le mal qu'ils nous font ». Il faut veiller au salut du prochain en répandant la vraie foi en Jésus-Christ et l'orthodoxie; se conduire de façon à édifier les autres, à éviter le scandale; rompre toute relation avec les incorrigibles. « Nous sommes tenus de favoriser de toutes façons la conservation et la prolongation de la vie corporelle de nos prochains » (pages 92-107).

A l'égard des *défunts* nous avons les devoirs suivants: *a*) « pleurer (leur mort), avec modération »; *b*) exécuter leur volonté; *c*) les enterrer dignement, prier et faire des aumônes pour le salut éternel de leurs âmes; *d*) honorer les reliques de ceux qui sont morts en odeur de sainteté (pp. 107-110).

La virginité gardée par motif religieux est excellente, mais le *mariage* est nécessaire pour la conservation du genre humain. Le mariage-sacrement, image de l'union du Christ avec l'Eglise, est indissoluble. Le Christ admet une seule exception, l'adultère d'un des conjoints; « à cette exception, avec le temps, la Sainte Eglise a ajouté plusieurs autres, tout aussi essentiellement importantes ». Le consentement au mariage doit être libre, inspiré par la volonté de Dieu, « confirmé par la bénédiction des parents ». On ne doit se marier qu'entre personnes de même condition sociale et de même religion. Pour la validité du mariage la bénédiction sacerdotale est indispensable, car sans prêtre il n'y a pas de sacrement. Les époux ont l'obligation de s'aimer mutuellement, de garder la chasteté et la fidélité conjugale. Le mari cherchera à être bon chef de famille. La femme doit le craindre. Elle a le soin de la maison. Elle doit allaiter ses enfants elle-même. Dans l'éducation chrétienne des enfants les « punitions paternelles » s'imposent. Les enfants sont tenus d'honorer leurs parents, de leur obéir, de craindre la malédiction paternelle etc. (pp. 111 ss.)

Après avoir énuméré les devoirs des maîtres envers les serfs – justice, bonté, providence –, Kotchétov passe, dans le même paragraphe, aux « devoirs envers les animaux domestiques et les choses inanimées »: il ne convient pas de s'attacher à ces créatures, mais il faut en faire usage à la gloire de Dieu, *tantum quantum*. C'est un devoir moral de fournir aux animaux qui nous servent tout ce qui est nécessaire pour leur entretien et de ne pas les traiter avec cruauté (pp. 140-142).

Le chrétien a des devoirs civiques. Avant tout il a l'obligation d'obéir « sans contester » au « pouvoir suprême » institué par Dieu. Au milieu de son peuple *le tsar* est « le deuxième après Dieu, inférieur seulement à l'égard de Dieu ». Sa personne est sacrée, il est nécessairement autocrate « de façon à ce qu'il puisse faire tout ce qu'il veut ». Il n'est responsable que « devant Dieu et la loi divine ». On doit l'aimer et l'honorer comme un père et lui être entièrement soumis, car « il représente Dieu sur la terre » (pages 142 ss.).

Chaque *état social* particulier comporte des devoirs correspondants. Les grands seigneurs et les nobles sont tenus de donner le bon exemple en ce qui regarde toutes les vertus; les soldats, de défendre au prix de leur vie l'Eglise, le trône, la patrie, et de ne pas commettre d'actions inhumaines; les éducateurs, d'inculquer aux enfants la foi, les bonnes mœurs, la fidélité au tsar etc; les médecins, d'être de bons instruments de la force divine qui guérit et « de ne pas prolonger la maladie par cupidité »; les marchands, d'être « d'honnêtes intermédiaires », de se contenter d'un gain légitime et aussi de veiller à ne pas se ruiner; les artistes et artisans, d'être avec l'aide de Dieu de bons spécialistes; les agriculteurs, de bien cultiver la terre, et ainsi de suite. Comme citoyen, on doit aimer sa patrie, chercher de toute façon à lui être utile, être prêt à donner sa vie pour son pays et « ne chercher son bonheur nulle part en dehors de la patrie » (pp. 150-159).

Les membres de la « société chrétienne », pour autant qu'ils appartiennent à l'Eglise, ont le devoir fondamental de « restaurer en eux la *ressemblance de Dieu* » (pp. 160 ss.).

Les chrétiens parfaits font le bien pour un *motif* supérieur, l'amour. Les imparfaits peuvent et doivent se stimuler à l'observation de la loi divine en se laissant guider aussi par des motifs d'ordre inférieur: récompenses divines éternelles et temporelles, récompenses humaines, faveurs du tsar, décorations etc. D'autre part, on fera bien de songer à la peine éternelle, aux châtiments divins temporels et aux punitions que peuvent infliger les magistrats de l'Etat (pp. 173-182).

Le livre de Kotchétov peut-il être considéré comme représentatif du sentiment moral des pravoslaves orthodoxes ? Evidemment non. C'est une juxtaposition de nombreuses pensées tirées des livres protestants et de quelques adages d'ordre moral reçus chez les pravoslaves. C'est un amalgame, une adaptation superficielle. Le tout est d'ailleurs fort vague, banal, et ne donne pas la clef pour trancher les doutes qui surgissent dans la vie quotidienne.

* * *

Ce que nous venons de dire de Kotchétov on pourrait le répéter sans beaucoup de changements de plusieurs autres moralistes russes protestantisants. Tels sont, par exemple: 1) Théophylacte Gorsky qui emprunta une bonne partie de ses raisonne-

ments à Schubert, à Müller, à Mosheim et surtout à Budde, le moraliste luthérien le plus influent en Russie jusqu'au commencement du XIX siècle (1). 2) Méthode Smirnov, grand admirateur et disciple de Prokopovitch, de Breithaupt, de Hollasius. 3) L'archiprêtre Jean Skvortsov, ardent adepte des systèmes philosophiques de Leibniz et de Wolf (2). 4) L'archevêque de Kherson Innocent, le Chrysostome russe, qui, tout en étant éclectique et légèrement catholicisant dans ses magnifiques sermons, fut nettement protestantisant dans ses cours de morale.

Il n'y a pas lieu d'analyser en détail la doctrine de ces auteurs, ce serait trop fastidieux. Disons seulement quelques mots d'Innocent en tant que moraliste.

Innocent de Kherson († 1857) s'appuie volontiers sur Budde et Reinhard (3). C'est probablement sous l'influence de ses maîtres protestants qu'Innocent se méfiait de l'ascétisme traditionnel; selon lui, « les ascètes s'occupent d'exploits matériels et de ce fait rendent la vie ennuyeuse, amère » (4). Une forte note de pessimisme résonne dans l'enseignement moral du futur archevêque de Kherson. L'homme, par suite du péché originel, est complètement corrompu dans toutes les facultés de son âme. Le cœur de l'homme est devenu « la source de tous les maux », la raison est plongée dans les ténèbres, la volonté est souillée, la conscience ne peut produire que des « actions mortes ». Le sentiment, ce fondement de la vie morale, découle du cœur depravé, d'une conscience dont « les sentences sont fausses ». L'amour s'est divisé en « amour corrompu » et en « non-amour (froideur ?) envers soi, envers le prochain, envers Dieu ». Notre liberté est vénale. La parole de l'homme, son corps, tout est « gâté ». Partout il n'y a que défauts et maladies. L'homme dans l'état de nature déchue ne peut pas se corriger, il peut tout au plus percevoir son triste état. Néanmoins

(1) Bronzov, opus cit., pp. 40-42. Bronzov écrit à propos de Budde: « Ce fut une immense force scientifique qui exerça, entre autres, une grande influence sur la science théologique russe ».

(2) Bronzov écrit: « La Commission des Ecoles ecclésiastiques adopta ces systèmes comme les guides les plus sûrs pour l'enseignement de la philosophie dans les séminaires et académies » (Ibid., p. 99).

(3) Episkop Stefan, *K voprosou o sistemiè pravoslavno-khristianskavo nravooutchénia*, Moghilev, 1910, p. 25. Voyez aussi: *Pravoslavnaïa bogoslovskaïa Entsiklopédia*, V, col. 959.

(4) Serge Zarine, *Askétizm*, St Pétersbourg, 1907, vol. I, p. 207.

le pécheur peut être sauvé par la grâce, dont le rôle est d'agir sur le cœur, le sentiment; en luttant avec la grâce contre le mal l'homme peut, jusqu'à un certain point, se rendre semblable à Jésus-Christ.

Innocent à raison de déplorer les tristes conséquences du péché originel, mais il a tort de confondre l'ordre surnaturel avec l'ordre naturel. Dans tous les cas, emporté qu'il est par son pessimisme, il dépasse toute mesure; et il tombe en plein dans le blasphème quand il affirme que « Jésus-Christ a exposé les règles de conduite d'une façon pas tout à fait parfaite » (1). Les travers de ce cours de morale ne doivent pas, d'ailleurs, nous faire oublier le grand mérite d'Innocent, celui notamment d'avoir exposé, dans ses brillants sermons, certaines grandes vérités morales fondamentales avec une chaleur de conviction propre à enthousiasmer les foules pour les hautes vertus chrétiennes qui nous rendent semblables à Dieu (2).

Dans nos derniers articles en examinant différentes doctrines éthiques russes, nous aurons encore l'occasion de signaler des influences luthériennes chez plus d'un auteur. Ici arrêtons nous un instant sur la doctrine morale d'un grand prélat russe pravoslave dont l'orthodoxie a été souvent mise en doute. Il s'agit du célèbre métropolite de Moscou Philarète († 1867).

En 1823 parut son « Grand catéchisme » (3). Il fut retiré des librairies l'année suivante à cause de certaines inexactitudes doctrinales, puis corrigé, approuvé pour de bon et mis en vente en 1827. Ce catéchisme eut une centaine d'éditions et devint presque un livre symbolique de l'Eglise russe: à ce titre il mérite notre attention.

Il est certain que Philarète, membre très actif de la Société Biblique russe, subit dans sa jeunesse l'ascendant des théologiens allemands de la Réforme, Budde en particulier (4). Mais avec le

(1) BRONZOV, opus cit., p. 97. Voyez aussi FLOROVSKY, *Pouti rousskavo bogoslovia*, p. 196.

(2) A ce sujet on consultera avec profit l'ouvrage monumental de l'évêque Etienne: EPISKOP STEFAN, *Pravoslavno-khristianskoïè nravstvennoïè outchenié po sotchineniam Innokentia, arkhiepiskopa Khersonskavo*, Moghilev, 1907. L'auteur dit dans sa préface que, de tous les prédicateurs « récents », Massillon plaisait le plus à Innocent.

(3) *Prostrannyi Khristianskii katikhizis pravoslavno-kafolitcheskoï vostotchnoï tserkvi.*

(4) M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Parisiis, 1926, vol. I, p. 597. FLOROVSKY, opus cit., p. 164.

temps il s'affranchit en grande partie des points de doctrine dogmatique incompatibles avec l'enseignement pravoslave orthodoxe. Quant à son zèle pour la diffusion de l'Ecriture – il était d'avis que la Bible doit être lue en langue russe et non en paléoslavon – il n'y a pas lieu de le lui reprocher, même si ce zèle lui fut inspiré par la lecture d'auteurs protestants; chez eux tout n'est pas condamnable.

L'importance exceptionnelle, centrale pour ainsi dire, que Philarète attribue aux béatitudes évangéliques est tout à fait dans la ligne des bonnes traditions de la morale pravoslave. Toutefois une réserve serait à faire quand l'auteur du *Grand Catéchisme* affirme d'une façon générale que Jesus-Christ « proposait sa doctrine non en ordonnant, mais en proclamant bienheureux ceux qui l'accepteront et la pratiqueront » [1]; cela ne peut pas être dit de toute la doctrine de Notre Seigneur qui donnait aussi des ordres de caractère doctrinal. « Allez, enseignez toutes les nations » est un ordre formel, « Aimez vos ennemis » l'est aussi.

La béatitude: « Heureux les pauvres en esprit » est interprétée dans le sens: heureux les humbles. C'est plus ou moins exact, mais quand notre auteur dit à ce propos que « sans aide et sans grâce nous ne pouvons faire rien de bon », il aurait dû ajouter: « dans l'ordre surnaturel ». Aux pauvres en esprit le Royaume appartient, selon Philarète, « par la foi et l'espérance ». (p. 92).

« Heureux ceux qui pleurent » en esprit de pénitence. Avoir faim et soif de la justice est aussi interprété par le métropolite dans le sens: heureux ceux qui ont faim de la justification, ce fruit de la pénitence; ils obtiendront cette récompense « par la grâce et la foi en Jésus-Christ » (pp. 92-94).

A propos de la béatitude concernant les miséricordieux, l'auteur énumère les sept « œuvres de charité corporelle » classiques, ainsi que les sept « œuvres de charité spirituelle » (p. 95).

En parlant de ceux qui ont le cœur pur, il nomme d'abord la sincérité qui est « le degré inférieur » de la pureté de cœur; le degré supérieur écarte de l'âme « les pensées et désirs déréglés et tout attachement aux objets terrestres » (p. 96).

Très exact est le commentaire de ce qui est promis aux pacifiques.

[1] Page 91 de l'édition Sialsky de Berlin que nous suivons dans notre ouvrage.

La huitième béatitude (Mt. V, 10) veut, selon notre prélat, que nous ayons les qualités suivantes: « l'amour de la vérité, la constance et la fermeté de la vertu, le courage et la patience». La neuvième (Mt. V, 11) exige une fidélité parfaite à l'égard de « la véritable foi orthodoxe » (p. 97 s.).

La troisième partie du *Grand Catéchisme* traite de la *charité*. Dès le début Philarète insiste fortement sur la nécessité des bonnes œuvres, sans lesquelles « la charité n'est pas véritable ». Les bonnes œuvres nous sont dictées par « la loi divine intérieure », autant dit le témoignage de la conscience. Le rôle de « la loi divine extérieure » serait de « rappeler » seulement (?) les exigences de la loi intérieure (p. 100 s.).

Dans le paragraphe sur les commandements de Dieu en général il est dit que les quatre premiers commandements ont rapport à la charité envers Dieu et les six autres à la charité envers le prochain. Le prochain ce sont tous les hommes; néanmoins nos coreligionnaires – il s'agit évidemment des pravoslaves – « nous sont proches à un double titre ». Voici une règle pour l'application des lois de la charité: « L'amour envers soi-même doit être sacrifié (subordonné ?) à l'amour envers le prochain et l'amour envers soi-même et le prochain doit l'être à l'amour envers Dieu ».

Parmi les devoirs qui nous incombent en vertu du premier commandement l'auteur nomme « les pieuses conversations sur les œuvres de Dieu dans l'Eglise », ainsi que la lecture de l'Ecriture et des Pères. Parmi les péchés contre ce commandement il énumère la paresse dans le travail de sanctification et l'excessive condescendance envers les hommes. Le culte des saints est légitime (p. 105 ss.).

A propos du deuxième commandement Philarète prouve que le culte des icones est honnête; il fait une bonne remarque: « Les icones sont des livres, livres écrits non avec des lettres, mais avec des visages et des choses ». Pèchent contre ce commandement, entre autres, les gourmands, les gourmets et les ivrognes, ainsi que les avares, tous ceux qui manquent de générosité. Le pharisaïsme est un vice très proche de l'idolâtrie (pp. 108 ss.).

Au sujet du quatrième commandement, après avoir énuméré les « douze fêtes » – non compris évidemment Pâques, cette « fête des fêtes » – le métropolite insiste sur le devoir d'observer les jeûnes reçus dans l'Eglise pravoslave. En plus « on doit immanquablement prier tous les jours matin et soir, avant et après les repas de

midi et du soir et, autant que possible, au commencement et à la fin de chaque occupation » (pp. 112 ss.).

Pour ce qui regarde le cinquième commandement Philarète, fidèle en cela à l'esprit byzantin, en énumérant ceux qui tiennent la place des parents, nomme en premier lieu le tsar et la patrie, et en second lieu « les pasteurs d'âmes et les instituteurs spirituels »; viennent ensuite les personnes âgées (I Tim. 5, 1. 2), les bienfaiteurs, les autorités civiles et militaires etc. Les serfs doivent honorer les « seigneurs » qui les possèdent (pp. 115 ss.) (1).

Le neuvième commandement défend non seulement les faux témoignages, mais en général « tout mensonge », car le mensonge comme tel est contraire à la charité et au respect dus au prochain; il est indigne du chrétien, créé « pour la vérité et l'amour » (p. 125).

Somme toute, le catéchisme de Philarète, malgré quelques glissements sur la pente protestantisante et certaines inexactitudes, de langage plus que de pensée, est pravoslave orthodoxe; il réagit vigoureusement sur certains points de doctrine contre les thèses protestantes et contient des estimations très russes de la perfection chrétienne.

* * *

Arrêtons nous maintenant quelques instants sur la réforme de l'enseignement scolaire ecclésiastique sanctionnée par le tsar en 1867. Elle fut occasionnée par un désir, vague mais général, des milieux enseignants d'être « à la page », d'utiliser ce qu'on considérait comme progrès de la philosophie et de la théologie pour le perfectionnement de la formation du clergé. Cette réforme marque le point culminant du prestige de la théologie morale protestante en Russie.

En matière de morale ce programme d'études suit en partie le traité de Solarsky, paru peu d'années auparavant et dont nous parlerons plus loin. Mais le rôle de Solarsky reste secondaire dans l'élaboration du programme. Les idées maîtresses du fameux document ont été empruntées ailleurs, chez des auteurs étrangers. Elles sont mises en lumière dans les paragraphes du programme

(1) On est quelque peu étonné que ce passage sur les serfs, propriété privée des « seigneurs », ait trouvé place même dans cette édition récente du catéchisme.

qui traitent d'une nouvelle branche de la théologie morale, l'éthique « comparée » (sravnitelnyi otdiell nravstvennavo bogoslovia). Les auteurs du programme justifient l'introduction de cette « section »: dans les différentes Eglises chrétiennes on comprend la morale de façons très variées, et la bonne formation théologique exige que l'on connaisse cette différenciation dans l'enseignement.

L'attitude des réformateurs de 1867 à l'égard du catholicisme est nettement négative. On en veut surtout au « caractère général de la façon catholique romaine de concevoir la morale », à la préférence que les catholiques sont censés donner aux formes extérieures du culte. Les catholiques manqueraient de foi consciente. Les notes distinctives de la morale catholique seraient le pharisaïsme, le fanatisme, le jésuitisme.

Le programme fut en grande partie dicté par un vague désir d'imiter la *Wissenschaft* protestante. Les paragraphes concernant « la religion et la morale » ainsi que les rapports « entre la théologie morale et la philosophie de la morale », ont été composés sous l'influence d'Adolphe Wuttke. Certains passages du programme sont tirés à la lettre du traité de morale de Christian Palmer. Le chapitre traitant de la conscience fut emprunté à Richard Rothe (1). Par endroits on remarque l'influence de Bittner. Le passage du programme où il est question de Jésus-Christ en tant que « modèle et exemple de la vie morale », a été copié chez Palmer, comme si la littérature russe pravoslave orthodoxe manquait d'excellentes considérations à ce sujet ! Un appendice du programme contient l'énumération des ouvrages de morale particulièrement recommandés à ceux qui étudient cette matière; ce sont les traités de Wuttke, Palmer, Rothe, Feuerlein, Harless, Hirscher, Bittner, ainsi que le livre de Samarine sur les jésuites.

Qui furent ces auteurs, aujourd'hui en partie oubliés ? Karl Friedrich Adolf Wuttke († 1870), professeur à Halle, était un pieux luthérien, plutôt conservateur, quoique légèrement hégélianisant; il composa un « Handbuch der christlichen Sittenlehre » en parfait connaisseur des systèmes d'éthique de tous les temps. Christian Palmer († 1875), qu'il ne faut pas confondre avec le grand « chercheur de la vérité » l'anglais William Palmer, fut un protestant allemand, admirateur de Schleiermacher; dans son livre « Moral des Christentums » il montre beaucoup de piété sincère; il n'ai-

(1) *Theologische Ethik*, 5 volumes.

mait pas les raisonnements et la scolastique; selon ses coreligionnaires, il traitait la théologie et la morale d'une façon par trop « esthétique et artistique ». Il ne composa pas un système de morale méthodique, il préférait donner une suite assez décousue de conseils pratiques empruntés à la Bible. Il s'était proposé comme but de « transfigurer le Christ sur la terre ». Il parle beaucoup des quatre vertus chrétiennes capitales – liberté, amour, justice, véracité – peu des devoirs, et laisse de côté les aspects sociaux de la vie chrétienne. Gottlieb Harless († 1879) était un luthérien orthodoxe, il prêchait un retour intégral à l'enseignement de Luther; ses écrits, surtout sa « Christliche Ethik », très « bibliques » et pratiques, n'ont rien de scientifique et contiennent des propositions tout à fait étranges. Feuerlein fut sur le firmament de la théologie protestante une étoile de moindre grandeur; actuellement elle est éteinte. Par contre, Richard Rothe († 1867) jouissait d'un très grand prestige chez les protestants avancés et dans les milieux pravoslaves protestantisants du siècle passé. Rothe est un philosophe de l'école de Hegel, et c'est en fonction de cette philosophie qu'il élabora son système de morale. C'était un matérialiste *sui generis*, il professait que l'esprit est une émanation de la matière. Sur plusieurs points il suit Schleiermacher, mais en général il lui est plutôt hostile. Selon Rothe, l'Eglise doit se transformer progressivement et à la fin disparaître pour laisser sa place à l'Etat; l'Etat doit absorber l'Eglise, la morale doit devenir une morale d'Etat. Cet étrange théologien affirme que le péché tient à la nature humaine, il est nécessaire d'une nécessité absolue; comme la création du monde, il entre dans les vues de Dieu. Les cinq volumes de l'éthique de Rothe sont pleins de contradictions et de considérations séduisantes sur la matière, le mouvement, les atomes, la cristallisation etc. Pour Rothe, l'Eglise Catholique est une « immer schreiendere Lüge »; il lui reconnaît, néanmoins, une certaine valeur relative, en tant qu'étape dans l'évolution universelle. Les luthériens orthodoxes furent scandalisés du caractère antichrétien des principales thèses de Rothe [1].

[1] On peut se demander jusqu'à quel point Rothe contribua à la diffusion des idées antichrétiennes et matérialistes dans les séminaires russes. Dans la deuxième moitié du XIX siècle les idées révolutionnaires avaient grand succès dans les écoles ecclésiastiques pravoslaves de l'Empire Russe. Au sujet de l'apparition des thèmes et méthodes d'action marxistes dans les séminaires russes on peut consulter le livre très instructif de

Le programme de 1867 mentionne aussi les ouvrages de deux catholiques, Bittner et Hirscher. Bittner est recommandé, mais avec de grandes réserves et seulement comme autorité en matière de « morale en dehors du christianisme ». Quant à Hirscher († 1865), il semble qu'on voulait l'exploiter en tant que « catholique mécontant du catholicisme » et adversaire de la scolastique, « de la façon traditionnelle de traiter la morale dans l'Eglise romaine » (¹).

Quant au livre de Georges Samarine sur les jésuites (²), recommandé par le fameux « programme » pour être lu dans tous les séminaires ecclésiastiques de Russie, vraiment il ne fait pas honneur ni au célèbre slavophile, ni aux auteurs de ce programme officiel. Ecrit dans un ton extrêmement brutal et haineux, c'est un ramassis de calomnies grossières tirées des pamphlets d'apostats aigris, surtout des *Monita secreta*, ce faux vulgaire fabriqué par un malheureux défroqué, faux dont aucun auteur tant soit peu honnête, protestant ou pravoslave, ne fait usage. Les textes cités des auteurs catholiques sont quasi tous défigurés ou interprétés d'une façon ridiculement arbitraire, contraire au contexte. Le livre de Samarine est néanmoins fort instructif et dans un certain sens très actuel: ton, méthode, contenu anticatholique sont ceux du *Bezbozhnik*, la revue des Sans-Dieu militants soviétiques; en parcourant l'ouvrage du leader slavophile on comprend quel rôle important ce parti pseudo-nationaliste a joué dans la formation de la mentalité bolchéviste. L'anticatholicisme conduit facilement à l'antichristianisme et à l'irréligion.

Le « programme » de 1867 fut quelque peu remanié en 1884: la « morale comparée » fut omise, de même un paragraphe traitant de nos « devoirs envers les animaux »; plusieurs autres passages furent légèrement modifiés. On ajouta un paragraphe sur les « béatitudes », un autre sur les « conseils évangéliques » etc. Le grand avantage du nouveau programme semble être qu'il recommande

---

B. Titlinov, *Molodioj i rèvoloutsia* [La jeunesse et la révolution], Léningrad, 1924. Le Père Jean Gagarine dans son ouvrage « La Russie sera-t-elle catholique ? » [Paris, Douniol, 1856] parle du zèle inconscientdu Gouvernement russe d'alors à répandre la philosophie hégélienne en Russie; mieux que Dostoievsky il a prédit l'avènement du bolchévisme.

(¹) Bronzov, opus cit., p. 113.

(²) *Iezouity i ikh otnochéniè k Rossii*, plusieurs éditions.

l'étude non seulement d'auteurs étrangers ou mal choisis, mais aussi de bons moralistes pravoslaves, tels Tikhon Zadonsky et l'évêque Théophane le Reclus; même un livre classique de l'ancienne spiritualité orientale chrétienne, le *Pré spirituel* de Jean Moschus, y est mentionné [1].

Les moralistes russes pravoslaves ont-ils suivi fidèlement les programmes de 1867 et 1884 ? Quelques uns, oui. Mais la plupart se sont contentés de traiter brièvement les questions soulevées dans ces programmes. Chez plus d'un on remarque un louable élan de résistance aux théories incompatibles avec l'esprit de la pravoslavie orthodoxe. D'ailleurs ces programmes ne prétendent pas imposer l'acceptation intégrale des doctrines protestantes.

Durant tout le XIX[e] siècle et au début du XX[e] un nombre considérable d'ouvrages appartenant à des penseurs, orateurs, ascètes ou moralistes étrangers ont été traduits en russe et publiés en Russie. Il y a de tout dans cette littérature d'importation. Des noms d'auteurs qui n'ont rien de chrétien ou sont même franchement hostiles au christianisme y figurent à côté d'écrivains fort pieux. Ainsi il y eut des éditions russes de l'*Imitation de Jésus-Christ*, des *Fioretti*, tirés de la vie de S. François d'Assise, du petit livre de Silvio Pellico sur les devoirs du chrétien, des œuvres choisies de S. François de Sales, de Bossuet, du P. Ricci (le missionnaire de Chine), de Massillon, Wiseman, Puech, Scupoli, Sainte Angèle de Foligno, Ruysbroeck, Pascal, Dupanloup, Châteaubriand, Tauler, Fénelon, Didon, Thomas d'Andrada, Ollé-Laprune, de Broglie, Bernis, Seipel, Bougaud etc. Mais une chose est certaine: le zèle des traducteurs s'est porté surtout sur les ouvrages, parfois très volumineux, d'auteurs protestants, aussi bien orthodoxes et très édifiants que libéraux et sans aucun respect pour les traditions chrétiennes [2]. Il serait déplacé d'analyser ici tous ces ouvrages étrangers à la pensée religieuse russe; faisons seulement connaissance de deux moralistes protestants qui ont exercé en Russie une influence assez considérable: Martensen et Dorner.

(1) Voir pour l'histoire de ces réformes: Bronzov, opus cit., p. 192-210; F. Bielavsky, *O reformiè doukhovnoï chkolly*, St Pétersbourg, 1907, passim; B. Titlinov, *Doukhovnaia chkolla v Rossii v XIX stoliétii*, Vilno, 1909, II, chap. 4. Pour la période précédente: K. Diakonov, *Doukhovnya chkolly v tsarstvovaniè imperatora Nikollaïa I*, Serguiev Possad 1907.

(2) On trouvera une liste de moralistes et penseurs protestants traduits en russe chez Bronzov, opus cit., pp. 308 ss.

Hans Martensen († 1884), « évêque » protestant, fut un des plus remarquables théologiens danois. Admirateur dans sa jeunesse de Schleiermacher, Martensen s'enthousiasma ensuite pour Hegel qu'il étudia à fond; il en tomba même malade et devint mélancolique. Après de durs combats intérieurs il parvint néanmoins à surmonter la tentation de suivre les pentes du panthéisme, quoique il n'ait jamais pu s'affranchir complètement de certaines idées du grand philosophe peu compatibles avec le christianisme. « L'Ethique chrétienne » de Martensen, riche d'analyses psychologiques vraiment remarquables, veut être une appréciation morale chrétienne du monde, de l'histoire universelle, de la littérature de tous les pays, des grands courants philosophiques, des problèmes sociologiques cuisants. L'ouvrage est considérable: la traduction russe du prof. A. Lopoukhine (Pétrograd, 1915) occupe 1300 pages de grand format. Malgré son style lourd, hégélien, le livre est intéressant et instructif. Certains passages respirent une sincère et profonde piété. On peut néanmoins regretter que l'auteur, malgré toute son érudition, trahisse une ignorance grossière quand il parle de morale catholique; il est toujours resté l'esclave des vieux et puérils préjugés antiromains. La presse russe pravoslave accueillit la traduction russe de « l'Ethique chrétienne » très chaleureusement, sans remarquer que les positions théologiques de Martensen sont souvent incompatibles avec les dogmes professés par l'Eglise pravoslave et que les coups de massue assenés par lui au catholicisme touchent les pravoslaves orthodoxes non moins que les catholiques. Quand, au nom du christianisme, Martensen condamne les mortifications des trappistes (p. 739 de l'édition russe) ou l'ascétisme en général (p. 781), par le fait même il met en dehors du christianisme l'admirable phalange d'ascètes qui sont la gloire la plus pure de la pravoslavie. En cherchant à renverser la conception catholique de l'Eglise, « l'évêque » danois bouscule le dogme pravoslave orthodoxe de l'Eglise (pp. 1228 ss.). Selon lui, la vieille croyance protestante que le pape est l'antéchrist est « confirmée » par l'attitude de Pie IX (p. 1270), mais la raison qu'il donne – le Christ ne peut pas avoir de représentants sur la terre – vaut autant contre le sacerdoce pravoslave que contre la papauté. Pour les animaux Martensen est plus charitable qu'envers les catholiques: c'est une « injustice » de les faire trop travailler, il faut montrer « de la tendresse et de l'humanité » même à l'égard des insectes qui nous dévorent, c'est un péché d'enfer-

mer les oiseaux dans des cages (pp. 783 ss.). Ce sentimentalisme exagéré s'accorde mal avec la distinction essentielle entre l'homme et la brute sur laquelle les Pères grecs appuyaient avec tant de force.

Isaac Auguste Dorner, ami de Martensen, fut tout pénétré des doctrines idéalistes allemandes (1). Mais il resta toujours un chrétien croyant et pieux. Son « System der christlichen Sittenlehre », traduit en russe sous la direction de l'illustre professeur de l'Académie Ecclésiastique de Moscou Michel Tariéev (2), n'est pas facile à lire: la simplicité de l'Evangile y est exprimée en termes et concepts philosophiques allemands. Comme chez Martensen, on remarque chez Dorner un mépris et une profonde ignorance de la patristique. Baader et Boehme y sont incomparablement plus estimés que S. Basile ou S. Jean Chrysostome. Selon Dorner, la raison ne peut jouer un rôle dans notre vie morale qu'en fonction du « sentiment moral », du « sens du bon » (3). Les griefs contre l'Église catholique ne manquent pas. Dorner reproche aux moralistes catholiques de méconnaître le principe de l'unité dans la variété. Il proteste contre la doctrine des « conseils évangéliques », contre l'obéissance à un directeur de conscience, contre l'indissolubilité du mariage, etc.

L'action des idées protestantes sur certains moralistes pravoslaves fut profonde.

S. Tyszkiewicz S. J.

(1) *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, IV, 804.
(2) Moscou, 1913.
(3) Pp. 123 ss. de l'édition russe.

Jitianul: Un Chrysobulle de 1689 de Constantin Brâncoveanu (*)

Toute trace du passé d'un pays comme la Roumanie, il n'est pas besoin de dire pourquoi, devient une relique. Aussi avons-nous accueilli avec joie la proposition de publier un document de la fin du XVIIe siècle, jusqu'ici dans les archives privées d'une vieille famille roumaine, cédé maintenant à Mademoiselle Félicie Paraschivescu, Conseiller juridique et Membre d'honneur du Comité Roumain d'Assistance aux Réfugiés en Italie près la Commission Pontificale d'Assistance – actuellement en pays anglo-saxon.

Le Chrysobulle ou *Hrisov* – la finale du mot a été prise pour l'article postposé du roumain: *hrisovu-l* – est un beau parchemin de 60,5 cm de long sur 35,5 cm de large; l'on voit nettement sur la photographie les trois plis longitudinaux barrés par six plis en largeur, qui le réduisent à un petit rouleau plat, à un petit paquet brun, plus large que long, de 12 cm sur 9.

Il s'agit d'une faveur, d'une grâce – *mila* – faite par Constantin Brâncoveanu à un monastère de Petite Valachie ou Olténie, *Jitianul*, en 1689, la seconde, ou la fin de la première année de son règne. Modeste document sur un modeste monastère, il projette pourtant quelque lumière intéressante sur le règne étonnant et finalement tragique du Brancovan, avec ses Boiars; sur la question des Monastères dédiés et des Monastères « Brâncovenesci », enfin sur ces institutions millénaires qui avaient préparé la Grande Roumanie – avant le cataclysme actuel qui nous ramène aux Turcs.

Notre étude sera donc d'abord un commentaire géographique et historique, procédant comme une graduelle présentation, suivi

(*) Pour difficultés typografiques, à la place du ţ on emploiera souvent un ṭ pointé, et de même un ṣ pointé pour le ş avec cédille.

de la transcription du texte, puis, après sa traduction, à la fois littérale et commentée, d'un commentaire plus général et plus précis, à la fois, en quatorze points.

I.

Constantin Brâncoveanu, « Brancovan » – c'est le nom de la plus grande poétesse française, la Comtesse de Noailles, qui, peut-être, n'était Péguy, serait notre plus grand poète français – Brâncoveanu, *Domn, Domnitor* ou *Voievod*, Duc, Prince de la Valachie ou « Terre Roumaine », la plus ancienne des deux Principautés valaques, a régné de 1688 à 1714.

Ce contemporain de Louis XIV a eu l'un des règnes les plus longs de la malheureuse principauté, vassale des Turcs depuis les résistances héroïques prolongées jusqu'en 1600, bien longtemps après que la Hongrie était tombée pure province turque, « pashalîk ». Tandis que la France de Louis XIV se débattait entre les Maisons d'Espagne et d'Autriche, le long règne de « Brancovan » a été un stupéfiant jeu d'équilibre entre l'Empire Allemand – et Russe – et l'Empire Turc, au moment des luttes qui aboutirent au moins, au Traité de Carlovitz, en 1699, à la libération de la Hongrie et de la Transilvanie. L'imprudence et l'infidélité de ses Boiars durant le conflit russo-turc finirent par lui faire payer son audace et expier son machiavélisme; il est exécuté sous les yeux du Sultan à Constantinople en 1714, après avoir vu massacrer ses quatre garçons et avoir réconforté le plus jeune, qui s'offrait à passer à l'Islam.

C'est après lui que va commencer, pour les deux principautés, l'ère des *Domni* Phanariotes, substitués par les Turcs aux souverains autochtones, trop peu sûrs.

Comme notre Louis XIV, dont, avec son arme toute puissante, son argent, il a contrecarré la politique d'alliance turque, il a été un grand bâtisseur – un bâtisseur de monastères surtout [1].

Son grand monastère, son Versailles, est *Hurezu*, en Olténie, comme notre plus modeste *Jitianu*.

L'Olténie, ou Petite Valachie, est la partie occidentale de la Valachie, comprise entre les Portes de Fer – avec, à la sortie, le port de Turnul Severin – et l'Olt, cours-d'eau puissant qui brise

[1] En plus des longs ouvrages de Iorga ou de Giurescu, on trouvera un excellent exposé, un peu sévère, dans Xénopol, *Histoire desRoumains* . . . , t. II, Paris, 1896 p. 99-135.

les Carpathes pour tomber, nord sud, dans le Danube; il se peut que son nom soit un de ces noms de fleuves préhistoriques comme notre Lot gascon. Cette grande province d'Olténie avait constitué autrefois une marche frontière de la Hongrie vers l'Empire Valacco-Bulgare – le second Empire Bulgare – et porté le nom de « *Banat* de Severin », le titre de *Ban*, Gouverneur, « Marquis », étant emprunté par les Hongrois à leur marche croate (le mot croate de *Ban*, gouverneur, serait un terme iranien). Le grand *Ban*, premier signataire de notre document (l. 19 et 53) est le gouverneur d'Olténie, premier *Boiar* ou seigneur, du Divan Domnesc.

Un autre et plus modeste affluent du Danube, le *Jiu*, parallèle à l'Olt, coupe l'Olténie par le milieu et prête sa vallée à la capitale de l'Olténie, Craiova (nommée l. 27).

Sur les 33 ou 34 « Départements », au nom latin de *Judetz* : *judicium*, « ressort, juridiction », que comptait le « Vieux Royaume » (Valachie + Moldavie) d'avant 1919, l'Olténie en comporte 5, dont deux, au milieu, encadrent la rivière centrale, le Jiu: *Gorj* et *Dolj*, c. à. d. récemment encore, *Gor-jiu* et *Dol-jiu*, le *Jiu* de la Montagne (slave: *Gora*), et le Jiu du Val (sl. *dol*- cf. anglais *the dale*, vallée), où se trouve la capitale Craiova (cf. l. 43: *Judetz Doljiu* et l. 18, en slave, *Sud Dolj*).

Bien antérieurs aux Départements rationalistes et irrationnels de la Révolution Française, le traditionnel nom roman des départements roumains remonte au *Jus Valachicum* de Transilvanie, progressivement aboli par le régime hongrois, avec ses *Comitats*.

L'Orient-express, qui, à Bucarest, s'appelle le *Simplon*, en revenant donc vers l'occident, passe à Craiova, remonte le Jiu pour gagner ensuite Turnul Severin et le Danube, à l'endroit où, à la sortie de la faille entre Balkans et Carpathes, il reçoit de ces dernières la Cerna; la voie ferrée remonte alors cette rivière pour traverser les Carpathes, et, par le « Banat » (de Temesvar), le Banat hongrois, roumain et serbe, elle rejoint la ligne principale Simplon-Stamboul, au nord de Belgrade. Lorsque le Document (l. 15) mentionne l'exemption du droit de bienvenue aux Visirs et Pachas turcs, il doit s'agir du passage occasionnel de généraux en guerre et de *Pasha* ou Gouverneur de Province traversant la Principauté vassale et autonome pour gagner leur province, Banat et Hongrie.

Les documents avec lesquels nous pourrons comparer – et commenter – notre *Hrisov* sont ceux de Iorga dans son étude sur

le Monastère de Hurez ([1]), puis une série d'ouvrages de circonstance nés de la grosse question des Monastères Dédiés et de leur « sécularisation » durant les années 1850, 1860, ainsi que, en 1863, la polémique de C. Bolliac contre le Prince Grigorie Bibescu,revendiquant – comme descendant d'un petit-fils échappé au massacre de 1714 – l'administration lucrative des « Monastiri Brâncovenesci ».

Au nord-est du Dolj, entre Gorj et l'Olt, s'étend vers la montagne le Judetz de *Vâlcea* – sans doute « Vallicella »; c'est là que se trouve le *schit* de Hurezu que, dès 1690, Brâncoveanu transformera en un splendide monastère; jusqu'à nos jours l'évêché était dans la capitale de Vâlcea, à Rîmnic (Vâlcii) – nommé avec l'évêque l. 31 – qui avait succédé en 1496 à l'évêché de Sévérin (1359). Le Métropolite du pays, alors à Bucarest, est nommé ib. l. 30; et, dans la formule finale de datation (l. 55-56), l'expression *v nastolni Grad*, à s'en tenir au slave, semblerait signifier plutôt ville « cathédrale » que ville du trône. – Mais ce doit être un premier cas de ces slavonismes roumains que nous reverrons.

II.

Nous sommes sans doute à moins d'un an de l'élection, improvisée en toute hâte, de Brâncoveanu pour succéder à Şerban Cantacuzino non encore enterré (novembre 1688): le Métropolite ici nommé (l. 30) et bien connu (1668-1708 !) *Kir Theodosie*, est celui-là même qui a procédé à la consécration de Brâncoveanu à côté d'un ex et futur Patriarche de Constantinople, Dionysios IV, d'après le fragment de Chronique publié par Erbiceanu ([2]).

([1]) Iorga, *Hurezu* =: (*Studii și Documente cu pr. la Istoria Românilor*, XIV) *Hîrtii din Arhiva Mânăstirii Hurezului*. N. B, Iorga, *St. ș. D.* = *Studii și Doc.* I-IV, 1901-2.

([2]) C. Erbiceanu, *Material...*, *Fragment inedit asupra Domniei lui C. Brâncoveanu*. Bucarest, 1892. – Le Patriarche Denys IV, *Deonisie* (p. 5; qui devient Tehodosie, p. 6, comme le Métropolite) avait gagné Bucarest après son 4.me patriarcat (1686-87); il y retournera après son 5.me (1693-4) pour y mourir (le 23 septembre 1696), si je comprends bien la Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, IX, p. 405, Athènes (s. d.). – Le Patriarche Dionysios IV, « Muselimis » ou « Comnène », doit être le même que ce Dionysios « Seroglanul » (turc *oghlan*, fils, garçon; d'où *uhlan*), parent des Cantacuzènes, dont Şerban Cantacuzino avait soutenu la cause contre

Le même fragment (p. 3) nomme parmi les Boiars tout récemment envoyés à *Beciu* (Vienne) par Șerban, le *Grand Spatar* de notre document (l. 53): *Eordache Cantacuzino Vel Spatar, frate cu Șărban Vodă* – c'est donc le frère du Domn à peine défunt (et l'oncle, lui aussi, de Brâncoveanu).

Homo novus, mais le plus riche Boiar du pays, Brâncoveanu était en effet neveu, par sa mère, Standa, de Șerban Cantacuzino: c'est ce qu'il rappelle dans notre document en mentionnant (l. 39) « le *hrisov* du défunt oncle de Ma Seigneurie, Șerban Voievod Kantacuzino, l'an 7182 (= 1674 – avec une erreur) ». – Mais ici voici que notre document pose un premier problème. Il s'agit de savoir si c'est le même Domn que Brâncoveanu appelle son oncle dans le cartouche initial:

Io (Jean) *Kostandin Basarab Voevodŭ... Vnuk* (neveu) *Velikago i prêdobrago starego pokoinago i blažennago Basarab Voevodŭ,* c. a. d. « Jean » Constantin Bb. Vv. neveu du grand et très bon (l')ancien défunt et bienheureux Basarab Vv.

Notons d'abord que, dans la même liste de Chrysobulles (ligne 38 de notre document), C. Brâncoveanu rappelle « le *Hrisov de Șerban Vodă Basarabă l'an 7115* (= *1607*), mais aussi (l. 38-39) « *le Hrisov de Constantin Șerban Voevod, l'an 7126* (= *1654*) » qui porte aussi le nom de Constantin Basarab *Cîrnu* – le camus ou le rhinotmète.

Mais ce qui est curieux c'est que notre texte du cartouche initial rappelle exactement la titulature que se donne l'immédiat prédécesseur – et oncle – de C. Brâncoveanu, le Domn Șerban Vodă Cantacuzino, en tête d'un long document dont Iorga oublie de transcrire la date: 19 février 1685 (1) où Șerban confirme les domaines de son Grand Spatar qui est précisément son neveu et futur successeur, C. Brâncoveanu. Ici aussi le document commence en slave: *Io Șerban Kn... Vnuk velikago starago pokoinago Șerban B-s V. i proča.*

Il s'agit donc pour Cantacuzino de *Șerban Vodă Basarab,* ou Radu Șerban, 1602-1611, le successeur de Michel le Brave

---

Iakov, d'après Giurescu, III-I, p. 164. – Je trouve le Métropolite Theodosie nommé en 1691 dans Iorga: *Hurezu,* 243; et dans un acte du 9-12-1669 (7177) sous Radu Leo, dans BOLLIAC, *Monastirile din România,* Bucarest, 1862, p. 502, que nous rappelons plus bas.

(1) IORGA, *Hurezu,* p. 325-330.

(1593-1601), neveu de Neagoe Basarab (1512-1521) précise Adamescu (1).

Mais cette histoire prolongée des Basarab est fort embrouillée. Pour C. Brâncoveanu « l'ancêtre » porteur du nom magique doit être un autre « ancien Basarab »: Matei Basarab (1633-1654).

C'est ce que nous apprend l'ouvrage que nous allons revoir plus bas de C. Bolliac (2).

Bolliac, presque aussi sévère pour Brâncoveanu que pour Grigorie Bibescu, rectifie (p. 45): « Fotino se trompe quand il dit que Brâncoveanu a été le neveu (ou le petit-fils ?) de Mateiu Basaraba; car c'est seulement l'ailleul (*moș*) de Constantin Brâncoveanu, à savoir Preda, qui ne se nommait pas, pas encore, Brâncoveanu (3), qui a pris comme épouse une nièce (*nepoată de soră*) de Mateiu Basaraba; c.à.d. que Constantin Brâncoveanu a été, de par son père, le neveu – ou le petit-fils ? j'avoue ne plus suivre très bien – de celui qui a pris en mariage la nièce (*nepoată de soră*) de Mateiu Basarab ».

De cette histoire embrouillée – *încurcată*, mot sûrement latin, bien que de genèse également embrouillée, lui aussi – il semble ressortir une chose intéressante pour le grouillement de difficultés historiques où s'est débattu C. Brâncoveanu: dès la mort de Șerban, qu'on a prétendu par lui empoisonné – et il faut, sans doute, avec Giurescu, écarter cette infamie – appelé malgré lui à diriger le pays par l'ensemble des Boiars, mais jalousé et concurrencé par la famille des Cantacuzènes, le Brancovan, en copiant les titres mêmes de son prédécesseur et de ses rivaux, pouvait trouver dans sa propre généalogie compliquée, un autre bienheureux et ancien Bassarab à opposer à leurs Bassarabes. – Louis XIV pouvait oublier que Louis voulait dire Clovis.

C'est sans doute le seul détail qu'apporte à la grande histoire proprement dite notre nouveau document de 1689.

(1) Candrea-Adamescu, *Dictionarul Enciclopedic Ilustrat*, Bucarest (1936-1931). Indiqué *ad « conscientiositatem »*.

(2) Cesar Bolliac, *Monastirile din Romania, Monastirile dzise « Brâncovenesci »*, Bucuresci, 1863 – une rareté bibliographique (Voir aussi note 2 p. 140-141) ramenée avec le fonds « Tisserant-Korolevskij ».

(3) Pourtant le document susdit du 19-2-1685 (p. 326) le nomme *Preda Vornicul Brâncoveanul* ; il est évidemment rédigé par son descendant Constantin Brancovan. – Il est curieux que Bolliac semble ignorer les documents de Iorga, celui de 1685, et, Iorga, nous allons le voir, ceux ou celui de Bolliac de 1695.

III.

Nous venons de commenter la mention du *Grand Spatar*, ou général en chef, Iordachie Cantacuzino, frère du Domn précédent. Continuons le détail historique par l'étude des autres Boiars de la liste finale de notre document, qui doivent toujours être, pour l'ensemble, ceux de la fin du règne de Serban Cantacuzino. – Pour comparer et commenter notre liste, nous avons trois ou quatre documents internes que nous allons mettre en regard.

Un document de Iorga (Iorga: *Hurezu*, p. 4), de 1693: don de Brancovan au Skit de Hurez antérieur au monastère.

Un document de César Bolliac, de 1695: Hrisov de Brancovan en faveur et fondation du monastère de Hurez (et il est très curieux que Iorga ne connaisse pas ce document, capital pour Bolliac – et celui sur lequel Bolliac, hostile à Brancovan, appuie sa thèse que Brancovan faisait aumônes des morts aux pauvres, *pomana*, « memento », avec les gâteaux des autres: *e lesne să facă cineva pomană cu colivă străină*).

Un double document de Gălesescu [1] pour Sinaia, de 1694 et 1698.

A. – *Boiars de 1689: notre liste de Jitianul.* (*l. 53-55 et signature*).

1. Vintila Corbeanul – Vel Ban.
2. Ghincea Văleanul – Vel Vor. (Dvornik).
3. Vel Log(ofet).
4. Iordakie Cantacuzino – Vel Spătar: (Voir supra: comme sous Șerban).
5. Crîstea Popescul – Vel Vistier.
6. Alexandrul Alexeanul – Vel Clucer.
7. Barbul Urdăreanul – Vel Pa(harnic).
8. Dumitrășko Karàmalăul – Vel Post(elnic).
9. (Lecture et coupe ambiguë: un titre, une personne ou deux ?): Dïicul Șérbăn (... ?) / / (l. 55) scul Vel Stolnic. (Faut-il lire *Șerbăn(é)scul ?).
10. Șerban – Vel Comis.

(1) A. G. Galeșescu, *Sinaia « 1695-1895 »*, Bucarest 1895, p. 39 et 34.

11. Nis(tor ?) Bunea – Vt(orïi) Lôg(ofăt) syn Nikăi Bi(v) Vel Sluger.
12. (Scribe: *i napisax*): az Radul Șufáriul Syn Gherghe Șufáriul.
13. (Contrôle et signature) Bunea (Logo)fet.

B. *Boiars de 1693 (11 juin 7201), pour Hurez (Iorga, p. 4).*

1. .... – Ban.
2. Alexandru – Vornic. (Iorga ibid. p. 245, en 1693: Alixandru V-l Vornic).
3. Diicul – Logofăt. (Iorga ibid. p. 245, en 1693: Diicul V-l Logofăt).
4. Mihail Cantacuzino – Spătar. (Comis, 1722: Iorga, *St. ș. D.* IV. p. 85 N).
5. Matei Ciorogîrleanul – Vistiernic.
6. Dumitrașko Caramanlîul – Postelnic.
7. Cornea Brăiloiu – Păharnic.
8. Mihalcea Cîndescul – Stolnic.
9. Șerban Cantacuzino – Comis. (Défunt, Vel Dvorn. en 1710: Iorga, *St. s. D.* IV. p. 74).
10. Costandin Ciorogîrleanu – Sluger.
11. .... Pitar.
12. Șerban Vtori Logofăt.
13. (le scribe): « scrie Radul sin Radul Șufarul ot Tîrgoviște ».
14. (contrôle et signature) Șerban – Vtori Logofăt.

C. *Boiars de 1694 (15 Octobre 7202) pour Sinaia (Găleșescu, p. 37).*

1. Constantin – Vel Vornic.
2. Constantin Brâncoveanu – Vel Logofăt (= l'aîné des fils de Brancovan: † 1714).
3. Dumitraș Racovița – Vel Clucer (Il y a un Dimitrie R. en 1836 et en 1892 †).
4. (Ianache – biv Vel Serdar – donc sorti de charge).

D. *Boiars de 1695 (28 avril 7203) pour Hurez (Bolliac, p. 26).*

1. Pan Cornea Brăiloiul – Vel Ban al Craiovei.
2. i Pan Alessandru Alixeanul – Vel Dvornic.
3. i Pan Dinkul Rudean – Vel Logofet (lege: *Diicul* Cf. infra E).
4. i Pan Mihail Const. – Vel Spătar.
5. i Pan Șerban Greceanu – Vel Vistier.

6. i Pan Constantin Ciorogărnianul – Vel Clucer.
7. i Pan Dumitrake Karamaul – Vel Postelnic.
8. i Pan Vergo – Vel Paharnic.
9. i Pan Radul Isvoranu – Vel Stolnic.
10. i Pan Serban Constantin – Vel Comis.
11. i Pan – Vel Sluger.
12. i Pan Const. Corbeanul – Vel Pitar.
13. I Toma Cantakozino Vel (!) Logofăt / / Lege: Vt(ori) Logofet.
14. i .... Logofățelul.

E. *Boiars de 1698 (15 janvier) pour Sinaia (Găleșescu, p. 59).*

1. Pan Cornea Brăiloiu – Vel Ban. (Père du Serdar Barbul Br., ca. 1717: Iorga, *St. s. D.* III, 26; Dinea Brăiloiu, p. 136).
2. i Pan Stroe Leordeanu – Vel Vornic.
3. i Pan Diku Rudeanu – Vel Logofăt.
4. i Pan Mihai Cantacuzino – Vel Spătar.
5. i Pan Șerban Greceanu – Vel Vistier.
6. i Pan Velero – Vel Clucer.
7. i Pan Dumitrache Caramalău – Vel Postelnic.
8. i Pan Scarlat – Vel Paharnic.
9. i Pan Dumitrașco – Vel Stolnic.
10. i Pan Radu Golescu – Vel Comis.
11. i Pan Iorga – Vel Sluger.

12/13 (?) i Pan Constantin Corbeanu – Vanitaru și Ispravnik Toma Cantacuzino Vel (? Vtori !) Logofăt.

14. (Contrôle et signature) Toma Cantacuzino Vel (? !) Logofăt Procit (= lu entièrement ou, en roumain: relu).

Reprenons ces données.

1. – On voit (D. 1.) que notre Grand Ban est bien le Ban de Craiova. Vintila Corbeanu était Spatar circa 1685 (Iorga, *Studii ș. D.* IV. 214 *). C'est peut-être en tant que créature des Cantacuzènes que Vintila Corbeanu est éliminé en 1693 (et 94 ?) et remplacé en 1695 et 1698. Pourtant un Constantin Corbeanu est Vel Pitar en 1695 (D. 12) et l'inscription de 1698 de Constantin Brâncoveanu pour son fils Constantin Brâncoveanu se termine: *ispravnic fiind mihai vt. post. Corbeanu* (Giurescu III-I, p. 202). – C. Bolliac (*Mon. Brancovenesci* p. 30) connaît, en 1700-7208, un Ban Manolake et un Ban Antonake.

2. – Notre Grand Vornic Chincea Văleanu rappelle le Vel Clucer Ghincea Bădeanul dans notre document déjà utilisé du 19 fév. 1685 (Iorga, *Hurezu*, p. 330): Si c'était le même nom, ce personnage aurait normalement monté en grade de 1685 à 1689. Le prénom Ghincea rappelle le nom Ionașco Ghingha V. Logofet à Iași, 15 Mars 1634 (N. Istrati, *Question des Monastères de Moldavie*, Jassy 1860 p. 26). Dans un ouvrage difficile à « référencer », il y a un (Grand ?) Logofet Ionașco Tengea ! à Jassy, le 26. 3. 1618.

3. – Le Logothète semble vacant. – C'était Pârvul Logofet Cantacuzino, le 23 Octobre 7197 (1689), quand Brancovan a été confirmé par l'Aga Turc, d'après le fragment un peu obscur édité par Erbiceanu (*Material*... p. 7) déjà utilisé.

4. – Nous avons déjà parlé du « Général en Chef », le Grand Spatar Iordakie Cantacuzino, frère du Domn défunt et oncle du nouveau: il reste en charge. En 1686, c'était *Mihai Catacuzino* (sic) qui était Vel Spatar (Iorga, *Studii* s. *D.*, IV p. 64): Cf. B.D.E. – Un autre frère de Șerban, le Stolnic Constantin Cantacuzino, ne tarde pas à intriguer pour le compte de son propre fils Stefan (Giurescu III-I, p. 177), sans doute le Vel Postelnic Stefan Cantacuzino de 1711 (4 avril 1219: Bolliac, p. 180) [1].

5. – Le Vel Vistier. Nous écrivons *Crîstea* ce prénom de Crăstea, en songeant au nom de famille transilvain du premier patriarche de Bucarest, porté aussi à Blaj – et à Rome – de Cristea.

6. – Notre grand Clucer Alex. Alexeanul aura monté: Grand Vornic en 1695; c'est sans doute aussi déjà le Alexandru, Vornic, de 1693.

7. – Le titre de notre Barbul Urdăreanul semble sûr: cyrillique *Pĭx* = Păh(arnic). Le personnage est remplacé dans nos quatre autres documents. Pourtant je le retrouve dans C. Bolliac (p. 28 et p. 173) dans un autre document, encore inconnu lui aussi, de Iorga (il aurait sa place dans Iorga: *Hurezu* p. 12-13): le *Hrisov*

[1] Je renonce aux références irrépéribles de l'article *Cantacuzino* dans l'index des *Studii ș. D.* Tome 4 de Iorga (où, par contre, manque: Postelnic Constantin Cantacuzino, IV, 312*, et Stolnic Constantin Cantacuzène, circa 1722: Tome 4 p. 85 N.). On n'y trouve pas non plus Alexeanul, Văleanul... – On y trouve aussi une référence introuvable à *Jitianul*.

« *Dat-am acest hrisov sântei si dumnezeești monastiri Hurezu* » du 4 Aprilie 7219 (1711) où nous lisons: Barbul paharnikul Urdăreanu. Iorga juge-t-il apocryphe les textes de Bolliac, ou les ignore-t-il comme il semble « ignorer » l'auteur ? Il y a un Postelnic Istrati fils de Urdereanu circa 1713 (Iorga, *St. ș. D.* IV, p. 86-86 N.). Le Grand Paharnic, *Pan Vergo*, de 1695 doit être ce Boiar Vergu que Xénopol (*Histoire des Roumains*, II, p. 105) nous montre envoyé par Brancovan à Constantinople avec un Brătăcianu: il réussit à laver son maître de tout soupçon comme par magie: je suis venu, j'ai acheté, j'ai vaincu; « l'ambassadeur français restait émerveillé devant la puissance de la corruption ! ».

8. – Notre Vel Postelnic de la l. 54, est *Dumitrașco Karàmalăul* – il y a une sorte de circonflexe (un *l* ?) sur l'*a* de *Karâ-*, et le troisième *a* aussi peut être un *l* : on aurait *Karalmllăul* ! – Il reste donc en charge en 1693 (1694 ?), et 1695; serait-il devenu le Dumitrașco Stolnic de 1698 ? C'est lui qui accompagnait l'Aga turc qui jeta le caftan domnesc, le 29 octobre 1689, sur les épaules de Brancovan âgé de 34 ans (Erbiceanu: *Material...*, p. 7).

9. – La fin de la ligne 54 avec le début de 55 contient une double obscurité, renforcée au premier abord par une hésitation des autres textes. – Le mot *Șérbăn* touche exactement la ligne de marge, ici visible. On a exactement *Șérbăn* | (puis) | *skul*, au début de la ligne suivante. L'accent net, *Sé-* semble interdire de compléter **Șerbăn(e)scul*, ce qui d'ailleurs ne serait peut-être pas très heureux; il est vrai qu'il y a un second accent moins net, semble-t-il, sur *-băn* ! Dans ces conditions, il y a un début de mot de tombé: et il n'y a sans doute pas à chercher un mot très bref, comme serait *Uescul*, c.a.d. *Uiescul*, nom de famille attesté (Preda Uescul) en 1693 (7201) dans un document de Iorga (Iorga, *Hurezu* p. 245-6), où nous retrouvons aussi le prénom de *Diicul* : « deux fidèles – de Brancovan – *Alixandru V-l Vornic i* (= et) *Diicul V-l Logofăt*, que nous connaissons déjà par le document *B* qu'ils précisent. On a déjà un Spătarul Diicul en 1655 (Iorga: *St. ș D.* IV 261*) et un Pan Diicul Vel Clucer, le 4 mai 1657 (C. Bolliac, *Mon. Rom.* 1862, p. 500). Pour *Diicul*, il n'y a donc pas à se demander si ce serait un titre, et une forme différente de Diacul (le Diacre) le clerc, le scribe, bien que cette finale – « articulée », comme *Radul* – étonne. C'est aussi pourquoi nous donnons raison à E 3: *Pan Diku Rudeanu* de Gălesescu, contre D 3: *Pan Dinkul Rudean*, de Bolliac (l'*i* cy-

rillique ressemble à un *n*). Notre N. 9 doit donc sans doute se lire: « 9. *Dïicul Șerbăn*... + 9 bis ....*escul, V. Stolnic.* ». Ce doit être le Mihalcea Cîndescul de 1693.

10. – Le Vel Comis, Șerban, est donc un Cantacuzène (1693), et, je pense, le Șerban Constantin de 1695, remplacé en 1698.

11 et 13. – Le titre de Nis. Bunea de la ligne 55 est sûrement Second Logofet: *Vtori Logofet* (nous avons d'abord hésité: *Vel Logofet,* malgré le *V* + *t* clair; puis: *Velit* + *Logofet,* ce qui, je pense, est inusité); c'est bien sa place (cf. B 12 + 14) de relire et de signer tout au bas du document, avec cette signature très claire quoique cursive: *Bunea,* suivie d'une formule moins claire et dont le mot à mot m'échappe, mais dont le sens est également sûr. Je comprends: « *Bunea*... *fet,* moi (?) (j'ai) lu complètement – ou: relu –, (attentivement ?) ». Cf. par exemple (Iorga, *Hurezu,* 253) en 1698; *Procit Vt. Logft;* en 1705 (p. 10), après Constandin Corbeanu Pitar: (Serie:) « *Isar Logofețelul de București* ». « *Radu Cantacuzino ftori Logofăt procit* ». – En 1783 (p. 109) *Pročt Vel Logofăt* serait-il à lire *V-t* (*Vtori*) *Logofăt?*

Dans nos documents D. 13, E. 13 (Cf. B. 12), le poste de *Vel Logofăt* étant déjà occupé, c'est manifestement *Vt*(*ori*) et non *V*(*e*)*l* qu'il faut lire à la fin, c.à.d. second Logothète, suivi du troisième, *treti* (Iorga, *Hurezu,* p. 127) qui est le petit Logotef: *Logofățel.*

Le *Toma Cantacuzino,* Vel (?) Logofet de 1695 et 1698 sera Vel Spatar « Général en Chef », en 1711 (4 April 7219: C. Bolliac, ibid. p. 180), l'année où commence la lutte russo-turque. C'est lui qui provoquera la ruine finale de Brâncoveanu en passant ostensiblement aux Russes avec la cavalerie, et soixante dix Boiars persuadés que Pierre le Grand, victorieux, donnerait la couronne à leur chef (Xénopol, *Hist. des Roumains,* II, p. 128).

Bunea semble un nom beaucoup plus modeste – et autochtone, *neaoș* – que ces ambitieux Cantacuzènes: également transilvain, c'est le nom d'un chanoine de Blaj contemporain († 1909) et critique d'Eminescu. On a pourtant déjà un *Vistier Bunea* en 1655 (Iorga, *St. ș. D.* IV 259*, 261*, et circa 1713, en grec, un Postelnic Șerban fils du Vornic Bunea (Μπουνίου), ibid. p. 85-86, ce qui suppose peut-être la prononciation transilvaine *Bunia* !).

12. – Le modeste secrétaire *Șufariu* est toujours en fonction en 1693 (B. 13). Il signait déjà (Iorga, *Hurezu* p. 330) notre do-

cument du 19 fév. 1685: *i nepisax az Radul Šufarul snĭ Gerge Šufaruliu*, suivi du *Vtori Logofăt*. – Son nom rappelle le *Necula Sofialîu ce au fost Clucer... boerindu se cu mite*, nommé avant le Métropolite Theodosie en 1669 (Cf. supra p. 140-141 N. 2).

Nous allons retrouver les difficultés politiques de Brancovan avec ses Boiars, et l'évêque de Rîmnic, dans l'histoire et les documents de *Jitianul*.

IV.

Le Monastère *Jitianul* ou *Jitia* est un des 71 Monastères Dédiés, *Inchinați*, sans compter les skites et les églises, dédiés aux Lieux Saints d'Orient ou à l'Athos, qui ont fait l'objet des contestations internationales et des sécularisations des années 1850 et 1860 (1). Comme notre document le confirme, il était dédié (l. 34) au Monastère de Saint Paul, l'un des vingt Grands Monastères de l'Athos.

A l'encontre de Hurezu, Jitianul ne semble jamais mentionné dans les grandes études historiques. Il est pourtant loin d'être inconnu, sous son double nom: *Jitia*, celui des listes, et *Jitianul*, celui des documents, comme le nôtre. – Candrea-Adamescu le mentionne ainsi (s. v.): « *Jitianul*, monastère du Judetz de Dolj, bâti en 1657 »; et, sous la notice *Balta Verde* – la Lagune Verte – nom de l'arrondissement, du district, *plasa*, où se trouve le chef-lieu Craiova, il précise: « *Balta Verde*, nom d'une commune rurale de Dolj, à 5 km de Craiova, sur le Jiu: ici se trouve une église du Monastère *Jitia* fondé par Constantin Bassarab (1572) ». Quoi qu'il en soit des dates, le monastère, de fait, n'existe plus: dans les tableaux de l'Archimandrite Nifon (*Monastirile din Romania*, Bucarest, p. 39), en 1909, parmi les 33 monastères d'hommes de Roumanie, il y en a encore trois en Gorj, et plus aucun en Dolj; en Rîmnicul-Vâlcea, Hurezu figure toujours parmi les monastères de moniales (*monahii*).

Jitianul est normalement un nom d'homme, un nom de famille: de tel pays ou de tel lieu. Comme famille de ce nom, on ne connaît qu'une seule et très vieille famille de Valachie, qui a ses domaines, *moșii*, dans la vallée du Buzău, à l'autre bout du pays,

(1) Sur cet épisode de « modernisation » des Principautés Unies, on peut voir l'exposé d'un anglais, favorable aux Roumains, dans R. W. Seton-Watson, *Histoire des Roumains*, Paris, 1937, p. 343-346.

vers la frontière moldave; il doit y avoir encore à l'heure actuelle un avocat Costel Jitianu. Les noms des domaines sont plus tenaces que les noms de familles, dans les Carpathes roumaines comme dans nos Pyrénées basques.

Je ne sais ce qu'est ce nom de *Jitia*. Le mot roumain *jitie, jitia*, « vies et aventures », est le mot slave *žitie*, « vie, vivres, bio-, hagio-graphie ». – Un monastère consacré (l. 5) à Saint Démétrius, *S(v)ântul Dumitru*, le Saint national des Roumains et des Balkans, pourrait être fort ancien en Olténie, le plus ancien pays de plaine habité par les Roumains avec le Banat [1]. Le mot *Jitia* signifierait-il « habitation », μονή, comme, semble-t-il, *Bitolj*, correspondant slave de Monastir ? [2].

La forme simple *Jitia* est celle des listes et discussions des années 1850-60: on trouve *Zitia*, en grec, et *Jitia*, en français (avec la valeur française du *j* roumain). En grec: *tês Zitias*, génitif féminin, dans une liste, de 1863, des 71 « Couvents » roumains encore existants dédiés aux Monastères grecs, reproduite dans *Ta Dikaia*... (ou, en français:) *Les Droits des Couvents des Lieux Saints d'après les Chrysobulles de leurs Fondateurs*, Constantinople 1913, p. 13, N. 32, parmi les Monastères de Valachie dédiés à l'Athos, p. ex. « *Tou Michai Voda*, 1589 »; *Zitia*, elle, n'a pas de date indiquée. – Ou en français: *États Généraux des Possessions des Lieux Saints d'Orient dans les Principautés Unies, destiné à la Commission Internationale instituée par le protocole du 29 Mai 1864 de la Conférence réunie à Constantinople* (s. l.), sept. 1864, p. II. – *Jitia*

[1] Comme à *Mitrovitza*, « Dmitrovitza », l'ancienne capitale romaine de *Sirmium*, à l'ouest de Belgrade (*Singodunum*), c'est ce nom de Saint Démétrius, sous sa forme roumaine, *Sân(du) Dumitru*, *Sân Medru*, que Mr. Petar Skok retrouve, à l'est de Belgrade, à l'extrémité nord du couloir balkanique Belgrade-Salonique, dans le nom de la petite ville serbe de *Smederevo*, au point stratégique du confluent de la Morava dans le Danube. Et cette zone d'antique habitat roumain continue encore actuellement de la Morava au Timok, à la frontière serbo-bulgare, en face de l'Olténie. Cf. *Jugoslovenski Filolog*, I, 3, Beograd, 1913, p. 233.

[2] Il y a en Serbie un très vieux monastère, époque de S. Sava († 1235), du nom de *Žiča* (**Žitja ?*). – L. Niederle, *Slovanské Staroživnosti*, Prague 1927, III, p. 118, connaît chez les « Serbes » de Lusace, les Sorabes, un lieu *Žiči*, *Zeitz* en allemand, sur l'Elster... – En 1696, le monastère de Hurezu (Iorga: *Hurezu*, p. XI) reçoit un droit sur les mines, voisines, de *Ghitioara*. Que *Ghitioara* soit un diminutif, palatalisé, de *Jitia*, ce serait difficile; et cela n'expliquerait en rien *Jitia*.

y est là le 10[me] des 12 monastères de Valachie dédiés à l'Athos: ici pareillement, pour *Jitia*, la date de fondation est ignorée. Cet état général de septembre 1864 (p. II) observe en marge, pour *Jitia* (Dolj), *Mihai-Voda* (Ville de Bucharest), et *Hotorani* (D. de Românatz): « Outre les actes primitifs de donation, une partie des documents relatifs aux biens-fonds a été sauvée en 1863. Le reste fut enlevé par le Gouvernement Princier ». – Serait-ce à cette époque que notre document de 1689 est entré dans des archives privées ?

V.

Sur le « Grand Monastère de Saint Pavel de la Sainte Gora » auquel Saint Dimitrie de Jitianul était « dédié », on peut voir deux belles photographies panoramiques – sans compter, p. 291, une autre « photo » qui n'a rien d'une icone – dans *Mönchsland Athos* (¹), avec le renseignement suivant, qu'après les Grecs et les Serbes, « dès 1500 commence ici la bienfaisance des Princes Roumains – p. ex. Stefan le Grand – et elle accompagne le sort du Monastère jusqu'aux années du soulèvement, 1821-1830, où il fut complètelent abandonné pour retourner totalement aux mains des Grecs après 1840... ».

Une note renvoie à la bibliographie roumaine la plus récente, où nous retrouvons *Jitianul*, sur l'Aide – les *adjutoria* – des Roumains aux Monastères du Mont Athos, de Bodogae (²), dont nous citons, ici, la conclusion: « Le Monastère Sf. Pavel, commencé sous des auspices matériels serbes, vers la moitié du XIV[e] siècle, atteint l'apogée de son développement après l'an 1400 quand Stefan le Grand – Domn de Moldavie (1457-1504) – et ses contemporains ou successeurs, les Craiovesci, Neagoe Basarab et Radu Paisie en Valachie, comme aussi Lapușneanu et d'autres en Moldavie, l'ont

(¹) F. Dölger (E. Weigand, A. Deindl), *Mönchsland Athos*, Munich, 1942, p. 84-85. – Voir aussi St. Binon, publié par le P. Halkin, bollandiste, *Les origines légendaires et l'histoire de Xéropotamou et de Saint-Paul de l'Athos*... Louvain, 1942, p. 195 sq. et p. 304: S. Démétrius des Roumains et le skite *tou Lakkou*. Les deux ouvrages sont recensés ensemble dans *Byzantion*, XIX, 365-368. — G. Nandriș (G. Millet), *Documente românești... slave... Athos*, Bucarest, 1941, mentionne un *stolnic Jit(ean?)* à Bucarest en 1514 (p. 41-42). (Voir une explication de *Jiu* p. 283-6).

(²) Preot Dr. Teodor Bodogae, *Ajutoarele Românești la Mânăstirile din Sfîntul Munte Athos*, Sibiu, 1941, p. 257-264, plus fig. 15: Mân. Sf. Pavel.

aidé pécuniairement. Après 1600, il obtient, outre les réparations de Matei Basarab et de Constantin Brâncoveanu, aussi les deux *Metochion* : *Jitianu* et *Burdujenii*, des revenus desquels il s'est entretenu. Voilà pourquoi le Monastère Sf. Pavel a été une des glorieuses fondations (*ctitorie*) roumaines à la Sainte Montagne ». – Nous disons « fondation », et « possession » (1), commune des deux Principautés soeurs, bien avant leur union définitive de 1857-1861-1866.

En 1907, il y avait encore 600 moines roumains au Mont Athos, dont 150 Pères dans les 40 *Kilie*, « cellules », formant un Skit – le « Désert » de Skete des Moines d'Egypte – un *schit românesc* dépendant du Monastère de Saint Paul, nommé *Lacu*, le Lac, dont l'église conventuelle (*sobornicésca*) était dédiée à Saint Démétrius, comme celle de Jitianu (2).

VI.

L'objet du Hrisov de 1689 est le suivant: Constantin Brâncoveanu confirme les grâces et chrysobulles de quatre de ses prédécesseurs en faveur du Monastère Jitianu. Il remplace la jouissance d'une douane improductive, d'un péage sur le pont du Jiu, par une autre grâce plus grande (l. 32), par deux autres grâces (l. 37) qui semblent: l'attribution au Monastère d'un village, ou du moins, au village déjà dédié, de 25 paysans, et l'exemption accordée à ces paysans des mille et une grevances de l'époque, avec, en contrepartie (*iară*, l. 32: *verum autem*), quelques obligations précises envers Saint Paul de l'Athos.

Au premier abord, le document semble peu ajouter à ce que l'on sait déjà, soit pour Jitia soit pour *Sf. Pavel*. Rien des détails sur Saint Paul et ses Higoumènes roumains, comme Antime de Jitianu

(1) On sait que déjà en grec byzantin le mot *ktêtor-ktitor* est passé du sens de propriétaire au sens de fondateur. Cf. E. Herman, *Chiese private e diritto di fondazione ...* dans les *Orientalia Christiana Periodica*, t. XII 1946, p. 303, note 1. – Pour *Metoc, Metochion*, « pied à terre des moines en ville » et « propriété éloignée » ou « filiale d'un monastère », c'est le titre assez fréquent – pas dans notre document – d'un monastère dédié, comme un Prieuré dépendant d'une Abbaye.

(2) Arhimandritul Nifon, *Muntele Athos*, Bucarest, 1907, 32 pp. – Pourtant, le rattachement du skite *Lakkou*, ou *Lacu*, à Saint Paul serait récent: Binon-Halkin, supra p. 151 n. 1.

en 1795, que relève Bodogae. Rien du contenu des documents dramatiques résumés par I. Brezoianu dans un opuscule semi-cyrillique caractéristique de l'époque de la laïcisation (1).

Brezoianu mentionne d'abord (« Kond. Mitr. N. I, p. 753 ») un Hrisov de Constantin Brâncoveanu de 7197 (1689) – nous verrons que ce doit être un document distinct du nôtre – où il est dit, comme dans le nôtre, que ce Monastère de Jitianu aurait été fondé par Dómna Bălașa « consórte » de Constantin (Șerban) Basarab Cârnul (1654-1658/9), fils de Radu Șerban (1602-1611); mais c'est pour ajouter que, bien auparavant, un Hrisov de Radu Voevod fils de Mihnè, en 7121 (1617) – notre document, à nous, parle de 1613 – confirme le don du domaine de *Iamnicu*, l'objet précisément de notre document, dédié à ce Monastère par Dame Dana et Sieur Preda, Ban de Craiova. Et Brezoianu de concilier en posant que Doamna (la Princesse) Bălașa aura réédifié le monastère en 7162 (1650): d'ailleurs, 50 ans plus tard, le Sieur Pătru devait encore le réparer et faire peindre.

Or, c'est ici que notre document semble rouvrir la querelle de Bolliac. Ce document de 1689 donne l'impression, lui, que le village, *sat*, Iamnicul est le don actuel et nouveau du nouveau Domn au vieux monastère, à la place du péage inopérant. Nous concilierons nous aussi et dirons qu'il faut d'abord prendre à la lettre l'expression initiale, apparemment générale: « nous confirmons et fondons ». Il s'agit d'abord d'un *confirmatur*. Les deux grâces apparemment nouvelles seront, avec les mille exemptions d'usage, l'attribution des 25 paysans énumérés (l. 7-11) au village dédié de Iamnicul. Il reste donc bien quelque chose de l'analyse et de la critique de Bolliac: les nouveaux donateurs font un peu oublier les premiers. Et les princes, les particuliers.

Et si les formules finales (l. 40) confessent que « nous faisons grâce et confirmons comme tous les anciens défunts Seigneurs », il semble qu'on ne pense plus aux simples Boiars et aux Bans.

Après cette mention d'un Hrisov de 1689 comme le nôtre, et donc de la première année de Brancovan, Brezoianu en résume ensuite un de 7202 (1696), au fort de la guerre et des tractations austro-turques. Il y est dit que l'Archimandrite du Mont Athos – *sve(n)tagorite* : hagiorite – Isaïe, envoyé quêter à Moscou, sous le

(1) Ioan Brezoianu, *Mânăstirile zise Inkinate si călugării străini*, București, 1861, p. 33-36: *Mânăstirea Jitianu.*

prédécesseur de Brancovan, a été arrêté au retour (sous Brancovan), retenu un an en prison à Sibiu (ville « Saxonne » de Transilvanie), et ses aumônes confisquées, sous accusation d'espionnage russe, par le général autrichien Haisler, à l'instigation d'un boiar de Valachie, Constantin Bălăceanu (gendre de Șerban Vodă, comme Brancovan en est le neveu, cf. Iorga, *Hurezu*, p. II), un rival donc de Brancovan, passé « aux Allemands », en Hongrie et Transilvanie; comme sanction, Brâncoveanu confisque les biens du Boiar et les affecte au Monastère Athonique de Saint Paul, y compris 10 hameaux (*sălaș*) de Tziganes.

Le premier Hrisov, de 1689-7197, que mentionnait Brezoianu, avons-nous dit, ne doit pas être le nôtre. Ce doit être celui, de même date, par lequel il termine (p. 35-36) et qui a trait au *Metochion* de Ciutura avec tous ses domaines et ses Tziganes; nous apprenons que ce *metoc* de Ciutura avait d'abord été « dédié » à Jitianu, puis à l'évêché de Rîmnic: maintenant (1689), Brâncoveanu le réattribue à Jitianu et à Saint Paul à qui Jitianu lui-même est dédié. Cet acte est provoqué par une lettre de malédiction, *o carte de blestem*, venue du Mont Athos à l'adresse de l'évêque Stéfan de Rîmnic ! – C'est précisément l'évêque *Stefan de Rîmnic* de notre document (l. 31) consulté par Brancovan en même temps que le Métropolite. En 1705, on aura un Antim Episcopul de Rîmnic (Iorga, *Hurezu* p. 263; et un Nectarie en 1792, p. 141); et le 9 déc. 1669, on avait un *Serafim* Episcopul de Rîmnic, nommé en même temps que notre Métropolite Teodosie, dont le long pontificat finirait par être contemporain de notre actuel Stefan, ici en 1689 (Bolliac, *Mon. Rom.*, 1862, p. 502; cf. note 2 p. 140-141).

Il semble donc que notre document *Iamnicul-Jitianul – Sf. Pavel* soit antérieur au Hrisov de la même année, de Brezoianu, concernant *Ciutura-Jitianul-Saint Paul*. C'est ce sien dernier document qui apprend à Brezoianu que Jitianul est dédié à Saint Paul. Mais comme, à la fin de sa notice, il ose et se permet (*ne-am permis și am făcut óre-kare reflessii* : Préface) quelques réflexions, il conclut que toutes ces *dédicaces*, comme on disait en 1850, dont on n'a pas les actes, sont invalides. En 1863, sans doute, la réflexion n'était pas purement platonique; mais nous pouvons penser au contraire que les deux chrysobulles de 1689 confirment le donation séculaire.

Notre document semble encore apporter un témoignage de détail, cette fois un peu dans le sens de Brezoianu, dans les discus-

sions de l'époque de la sécularisation. Le monastère « dédié » était-il donné en toute propriété aux monastères grecs pour jouir de tous ses biens – ou bien grevé seulement d'une redevance, « et encore dans les années d'abondance, et après avoir pourvu aux besoins du Monastère » ?

Le texte de notre document semble plus proche de cette deuxième formule, quoique plus « impégnatif » dans ses obligations. Aux lignes 32-35, le Monastère Jitianul recevant le village de Iamnicul exempté de toutes grevances, reçoit sur lui le droit de « perception » (*aluare* : l. 32; cf. Commentaire 12, infra), et il est chargé d'envoyer à Saint-Paul d'Athos (le produit) de cinq des impôts dont le village était exempté, c.à.d. qu'il devait au Grand Monastère le *haraciu*, le tribut dû aux Turcs; la Grande Somme: *sama* (infra, Comm. 7), mais non pas la Seconde et la Troisième Somme; l'impôt de Dime (non ecclésiastique), de Bergerie et de Vinage. – De plus, l'obligation et l'envoi sont désignés par le terme précis de *mila*, grâce, pitié, aumône, comme les aumônes, *milostenii*, ramenées de Moscou par le malchanceux Svètagorite. Les deux mots *mila* et *merticul* (l. 33, 34) doivent signifier *l'aumône* et *la mesure fixée*, précisant ainsi à la fois la quantité matérielle limitée et la nature spirituelle de l'imposition. Il semble donc que l'on ait un peu ici au spirituel, envers les Grecs, la même situation qu'au temporel envers les Turcs: dédication et vasselage avec tribut, mais non pas entière propriété.

Pourtant, l'intérêt général d'un document de ce genre, et de cent ou septante un de ses confrères maintenant sans doute moins accessibles, est surtout la situation économique et politique avec tout son tréfonds d'histoire humaine qu'il évoque. Ce sera cette évocation globale du passé que nous chercherons à provoquer dans une traduction-commentaire qui fera suite à la transcription du texte, et que nous condenserons ensuite dans le commentaire plus précis de quelques points particuliers.

VII.

Transcription du *Hrisov* de 1689. – Nous donnons une *translittération* de notre texte cyrillique, avec une convention spéciale pour les phrases slavonnes des quatre cartouches et aussi du corps du

texte: nous écrivons le slave en italique, *corsivo*, sauf les mots isolés plus ou moins roumanisés (1).

Pour les écritures et les encres – voir aussi (*infra*, IX) Commentaire N. 9 (*Dolj* en slave et en cursif) – l'ensemble du texte du chrysobulle est écrit, comme il se doit, en encre dorée. Les cartouches slaves avec les armes de Valachie et les fleurs et quelques grandes majuscules sont proprement en encre d'or. La signature autographe du Domn dans le troisième cartouche est en encre noire ou argentée; de même le mot *Dolj* rajouté. La signature finale du Logothète est en encre noire.

En tête: deux cartels slavons encadrant les armes de Valachie (*Muntenia*).

Cartel de gauche: *Vù X(rist)a B(og)a Bl(a)govê/rnïi. i Blagoče-/stivïi i X(rist)U-Ljub"/ G(o)s(po)d(a)rĭ. Iô Kostandin Basarab Voevodù*

Cartel de droite: *Vseï Zemli Ugro-/Vlax(ïi) Vnuk Velika-/go i prê-dobrago sta-/rago pokoinago i/ Blažennagô/ Basaraba Voevodù.*

(1) Le texte – caracteristique serbe ? – ignore presque le *yer dur* (*ŭ*) qui devrait rendre l'*ă* roumain, et ne distingue pas entre *ă* et *â* (*î*) roumains. Nous rendons le *yer doux* (*ĭ*) en slave par *ĭ* quand il est exact; en roumain par *ă* (par *â* quand il est accentué); en slave et roumain par *-ù* quand il est pour *-ŭ* slave ou roumain (ligne 22, *satù*). – Nous rendons par « *ă* » le cas rare de *ŭ* en valeur normale de roumain *ă ;* le *ŭ* slave, rare, par *ŭ*. La spirante gutturale, par *h*, en roumain (*hrisov*), par *x*, *X*, en slave (*Xrist-*, *pisax-*); nous écrivons *th* dans quelques noms propres. Sauf pour la lettre illuminée initiale, nous traduisons *în* le sigle *î(n)*; cf. l. 30 et 47: des cas de surcharge et de dittographie. Nous omettons les apostrophes valant *yer*, spécialement à la finale des mots roumains ou slaves, plus ou moins conventionnelles. De même la lunule de « brève » (*ĭ*, *ŭ*) sur *-i* et *-u* asyllabiques en finale roumaine, puisqu'on les trouve, par distraction ou mécaniquement, même là où l'*i* est syllabique (*şi*, l. 5; 52). Quand ça ne surcharge pas, nous reproduisons l'accent des mots; nous rendons le *jatj* slave par *ê* en slave (comme Miklosich) et en roumain (= *ea*). – En plus de *ïa*, en deux syllabes, la diphtongue ascendente *ia* est écrite tantôt *i-a*, comme en vieux slave: nous écrivons *ia ;* tantôt par le futur *ja* russe, un *R* inverti, l'espèce de *A* à trois pattes valant l'ancien *e* nasal: (*y*)*e*(*n*). Nous l'écrivons *ĭa* (et *'Ia*, avec esprit doux, en majuscule). En dehors de ce cas, nous omettons les esprits initiaux. Comme en grec médiéval, toutes ces enjolivures ne servent plus qu'à connoter l'initiale et la séparation des mots. Ici, l'écriture est très claire; celà aide pourtant pour tel logogriphe comme *cearmaieşi* qu'ils aident à analyser *ce ar mai* (*i*)*eşi*.

1. î(n)tărím și întemeem M(i)la. // Cu acest Hrisov alu

2. Domnïi mêle. // Sf(â)ntei și D(u)mnezeeștïi Mănăstïri Jïtïanul.

3. cárê ĭáste zidită, si înnălțată, dén temeliĭa éi, de Răposata Doámna Baláșa, 'A Dó-

4. mnĭĭa luĭ Răposátului Konstandin Voevod Fec(i)orul lu Șerban Vod«ă»; Unde iáste cinstitul Hram

5. a Márelui Sv(â)ntŭ și Márele *M(u)č(e)n(i)kŭ Dimitrïe, Mirotočivagô.* // Și Părintelui

6. Theódor Ieromonah Egúmenul; și altór părínți călúgări cárïi vór fi lăcuïtóri aco-

7. lô: // Ca să fíe Sv(i)ntei Mănăstir den sátul Iamnicul *k''e* (= 25) de oámeni rumâni ai Sv(i)ntei Mănăstíri.

8. anume, Andreiu, Vládul, Stánc(i)ul, Apostol, Tanásie, Pătru, Rádul, Stroe, Péĭa,

9. Paraskiva, Préda, Mícul, Dánc(i)ul, Simïon, G(h)érg(h)e, Iônu, Iánăș, Pârvul, Pătra-

10. șko, Simïon, Ang(h)el, Dumitrásco, Stánc(i)ul, Drag(h)íc(i), Apostol, și cu fec(i)orii lôr, și

11. cu, cásele lor, și cu bucátele lor; afară den slug(i); *i sîrb(ĭ)*: și acéstê să fïe de trébile si lúcrurile

12. și ajutóriul, acéïi Sv(i)ntei Cáse, 'Iáră de către Domniĭa mê, să fïe în páce si (i)ertaț(i)

13. de bir de táler, și de bir de lúnă, de miĭáre cu c(e)ără, de gălêtă, și de fânu, de dijmă de stup(i ?),

14. și de rămătóri, de oerítu, de vinăríc(i), de birul harálui, și de lípsa harác(i)ului, de sêma cê máre și a doaă și a treĭa

15. și de poclónul vezíriului, și al Páșïi, și de bírul Hanului, și de poclonul Stêgului, și de satárale ce se pun pre síliști, de súrsáturi (!), de birul

16. vácïi, și la ôii, de zaharêle, de birul úntului, de navloáne, de cáră de óaste, de cái domnești, și înpărătéști, de podvoáde, de mertíce,

17. de conáce, de cai de ôlák, și de alte dăjdi(i) și orânduĭale, ce ar mai eși den Vistierie, préste an în ț(a)ra Domníei mêle, măcáră de sêr (= se-ar, s'ar)

18. și rândui în țêră, nescáre dăjdi, ca să dê și (i)értațïi cu toțïi. Iară acéști oámeni dentr(')acest sát Iamnicul *ôt sud dol(j ?)* tot (= totuș)

19. să nu dê la níci únele. // Așíjderê și de Boĭárïi carïi

vor fi Báni mári, si de slúgile bănéști, ei încă să nu(-)i práde, nici trê-

20. păd, să le ĭa; dela Cráiova, până la Jitiĭánul nici într(') ânșïi să între, níci cu ô judecátă, Afáră den furtișáguri den

21. hoțïi și ucíderi, și de sêr (s(e)ar) și fáce undevá într(')altă párte, vré o ucídere, iáră acéstê (= aceștia) la șugúbină pot să nu dê; Iară sêr (= s'ar)

22. fáce acolê în satù au în hotarul sátului, să aibă a plăti numai satul acésta, toată șugúbina, și de gloábe iară să nu-

23. dúcă, ca alte sáte, și bucátele lôr să nu le trágă pentru álții, și de alte năpâști ale altóra, să n(')áibă níci un val, ce de toáte

24. de acêstê, câte scriu mái sus, să fie (i)ertaț(i) și cu búnă páce ôdihni(ți), ca să poátă fi numa(i) de trebile si de lúcrurile, și de

25. toátă poslușaníĭa, Sv(i)ntei mănăstíri, și cându sêr (s'ar) strică podul, să aibă a(-)l cărpí si a(-)l dirêge și să(-)l păzêscă de plávïi. // Péntru că

26. mai de(-)naínte vrême au fóstu avut Sf(â)nta Mănăstire Jitianul, m(i)lă, déla alti răposáți Dómni, de au fost luănd vámă dela tot ômul, carïi au-

27. fost trecând pre pódul Iamnicului, ce ĭáste preste apa Jiului, făcut pod stătătoriu, aproápe de mănăstire, și au luat până acum în dom-

28. niĭa domnîii mêle, iară apói stricându-se acel pod vékiu, în domnïĭa răposátului unkiului D(o)mniei Mêl(e) Șérban Voevod Kantakuzinô, domnïĭa lui,

29. l(-)au fost făcut de iznoavă, cu țêra. // Iară acum D(o)mnïa mê știind, că puțin căștig au fóst având mănăstirê dela váma acelúi

30. pod, domnïĭa mê am socotit înpreúna cu cinstit Părintele Nóstru Kir Theôdosie Mitropolitul țărăi, și cu Sf(i)nțïĭa lui Kír

31. Stefan Episcopul Rămnicului, si cu tóți Boĭarïi céi mári ai divanului, cum să nu se mai ĭa vámă dela acel pod, ce să trêcă țêra, cu

32. páce, si am făcut domníĭa mê în lócul aceștïi mile, altă m(i)lă maĭ máre cáre scrie mai sus. // Și să aibă aluarê Sf(â)nta Mănăstíre, iară de-

33. la acést sat 'Iamnicul, harác(i)ul și sêma cê máre, dijmăritul, ôerítul, vinărítul, să trimită Egumenul, si calúgărïi, m(i)la, și

34. merticul, la Mănăstirê cê máre *Stni Pável* (!), dela *Sta Góra* ; únde ĭáste înkinátă Mănăstirê Jitiĭanul, și dentr(')acest venit să aibă a se

35. ținê si a se kivernisi ac(e)ástă Sv(â)ntă Cásă. // Péntru că ac(e)astă Sf(â)ntă Mănăstire Jitiĭanul, trăgându(-)se despre partê Domníei

36. noástre și fiind lipsită, si de multe rămasă, și fără de ôameni de ajutóriu, si fără de moșïi cu venit, pentr(')acêĭa m(')am

37. m(i)l(o)st(i)vit D(o)mnïĭa mê, de ĭ(')am făcut acêste; V (« *Vita* »: bêta = 2): mile ce scríu mai sus, precum au fost miluit ș(i-)alți răposáti domni mái de naínte,

38. precum am văzut domnía mê și Hrisovul, al lúi Șerban Vód« ă » Basarábă; *lêt ZREI* (7115 = 1607). // Și Hrisovul Rádului Vod(ă) Mihnê; *lêt ZRKA* (7121 = 1613). // Si Hrísovul

39. lui Kostandin Șerban Voevod; *lêt ZRXV* (7162 = 1654). // Si Hrísovul Răposátului ú(n)kiului domnïii mêle, Șerban Voevod Kantakuzinô; *lêt ZRPV* (7182 = 1674: sic !). // Dirépt

40. ac(i)ásta si D(o)mnía mê încă am adaos... (3-4 lettres illisibles dans le pli) am m(i)luit (ș ?)i am înmărit; dánïile și mílele. dupre cum áu miluit si au întăritu, si alți răpo-

41. sáți Dómni. Dómniĭa mê încă am întemeĭat cu acést Hrisov al Domníei mêle ca acêste Mile să fie stăt(ă)toare și neclintí-

42. te în vêk: Așijderê Poruncésc Dômiĭa mê, tuturor diregătórilor domnïi mêle, Boĭár(i) Mári, Ai(?)doilê, Slugi D(o)mn(e)sti, au boerésti,

43. véricarïi cu cé slujbă véți umblà într(')acést județ î(n) Dol(-)jïiu; au cu harác(i)ul, au cu *vel* sêmă, cu dijmărítul, au cu ôeritul au zapcïi, au cislaș.

44. Măcáră vercárii cu ce slujbă și ôrânduĭálă véți umblà: să avéți a vă feri, de acêste case de oámeni de rumâni, ce șcriu(!) mai sus, nime să nu-i.

45. băntuĭáscă, de nici únele, nici pre ei nici pre fec(i)orii lor, nici bucátele lor, ce bună páce să le dáți. Iáră cárele sêr (se-ar) ispití a le fáce vreun

46. val, unïi ca acêĭá márece táre, si rê scârbă vor petrêce de cătră Domníĭa Mê. Pentru că aș(a-)am întărit si am întemeiat acêste mile ce sânt

47. mái sus scrise, ca să fie Sf(i)ntei Mănăstíri Jitiĭanul de adaos si de întăríre, si părinților călúgări de hrána, și de îmbrăcămínte

48. iára domnïei mêle: si răposáților Părinti ai D(o)mníei mêle, Vêčnică pomenire. Așijderê și în urma domníei mêle; pre cárele va-

49. alêge Domnulù D(u)mn(e)zéu, a fi dómnu(l) si biruitóriu' Târăi rumănéști, au den sângele domníei mêle, au den nêmul domníei mêle, au dentr(')altù

50. nêm; încă rógu cu Númele Márelui D(u)mn(e)zéu, ce ĭáste în tro^riță (sic ! = Troița: Trinitate) slăvit, să aibă a înnoí și a întărï acêste mile, caṣí, D(u)mn(e)zéŭ, să(-)l (*săl*, répété par dittographie à la ligne suivante)

51. să(-)l m(i)luĭască, cu domnïe dălungată si fericită, și(-)n cêĭa lume să(-)i fie súfletul lui la ôdihnă, iară carele, va strică și va spárge

52. dánïile, si mílele acêste, acela să fïe la un lócu cu Iúda, și cu Arïïa și cu necredinc(i)óṣii de Jídovi. – *Se že i svedêtelïe postavix*

53. *s(e)dmi Velici Bolêri* (= *Boljari*) *G/ds/v-mi* (: *Gospodstvami*) Vintilă Corbênul Vel Bán. // Gíncê (Ghincea) Vălênul, Vel Vor. (Dvornik). // (Espace blanc + :) Vel Log (? logothet). // Iôrdakïe Cantacuzinô Vel Spat(ar). //

54. Crăstê (= Crîstea) Popescul Vel Vis(-tier). // Alexandrul Alexênul Vel Kluč (*clucer*). //

Barbul Urdărênul Vel Pă(x ?: Paharnic). // Dumitrășko Karàmalăul Vel Po(p ?- Postelnic ?). // Dïícul Șérbăn(e- ?)

55. scul Vel Stol(nic). // Șerban Vel Comis. // Nis(-tor ?) Bunê V-t l-ô-g(Vtori-Logofet) s(y)nï Nikăi Bi(v ?) Vel Slug(e-r). // *i napisax* (: scripsi) *Az* Radul Șufáriul *S(y)nŭ* G(h)érg(h)e Șufáriul *v nastol(ĭnŭ) Grad(ŭ)* (: Cetate Metropolitana)

56. *Bukureštex V(ŭ) M*(ê)*s*(*ja*)*ca* *Dni* *V tečenïe Lêto(m ?) ôt sŭzdanïja Mira.* + *ZRČZ* (7197 = 1689) + (= une fleur à 4 pétales)

(Fin du texte).

Grand cartel de gauche: *Iô Konstandin Basarab V(o)eVodù.*

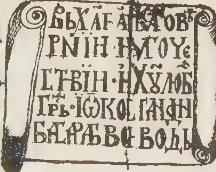
Grand cartel de droite: *Božiju Milostïju Gospodenï.*

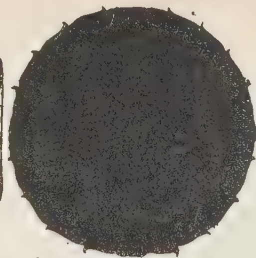
Au milieu du cartel de gauche: un cartouche avec signature cursive en encre noire (argentée ?): *Iô KôstaN(?)din Vôevoda.*

Dans l'angle gauche en bas une signature à l'encre noire: *Búnê (Bunca) Logo(?)fet* – (super lineam) *ja* (?) – *pre(č ?) Ten'nô.*

I

Nous avons adopté pour le cliché le système de gravure qui favorisait le texte, l'écrit, ici remarquablement clair, aux dépens des illustrations: les fleurs encadrant les deux cartels slaves initiaux, les armes de Valachie, aigle ou corbeau à la Croix, qui les séparent, et la lettre ornée initiale *î(n)* du texte. Les plis du Msc sont moins nets sur le cliché que sur la photographie antérieure, à la quelle fait allusion l'article.







ТЪРНА ШНТЕМЕЕМЛА • КУАУЕСТ, ХРИСОВ АЛУ ДОМНIИ МѢЛЕ • СФNТЕИ ШИ ДМNЗЕЕЩIИ МЬНЬСТIРИ ЖIТIАНУ

Кърѣ Хстеѕидитъ, ши ӑнлъцатъ, дентемелiѧ ей; де Рѫпосата Доамна Балаша, а Домнiѧ луи Рѫпосатълуи Костандин Воевод, фесторълу Шербан Водъ; Уде Тасте Iнститу Хрiстом Марелуи Евнть ши Царелемъниъ Димитрiе, Ипротоипелагѡ • Ши Пъринтелу Өеѡдор Iеромонах Егуменъ; ши алтор пърнинцилъугъри, царiи сорфиплъиунторъ апо: лѡ • Късьфiе Свнтеи Мънъстiри; десатувании: Къ доатени прьоцин ци Свнтiеи Мънъстiр. анъ, андреiо, владул, станъл, апостол, танасiе, пътрѫ, радул, спирое, пела пардсипеа, преда, мнихл, дантъл, симiѡн, герге, пѡнѫ, тъньш, пъргъл, пъ шно, симiон, агел, думитрашко, станѫ, дргъп, апостол, шинѫ фесорiилор, ши нѫ, нцелелор, шинѫ бънцилелор; афадеслѫ; пълъ; ши атеще съфiе детрекиле, ши лунрурилѣ шиа жупорiол, ачеит Свнте Касе, Хърдешитрь Дотнiѧ мъ. съфiе ѫпаче, ши ерпiѣ десприитълер, ши дебирделънь, детiи Хреътрь, дегълъть, ши дефьнъ, дединепь десптъ. ши дерънънторii, дешерпитъ, де цинърии, дебпрълъ Хардъли, ши делиѫ Харатълуи, дес Батъ тирe, ши доль, ши атре ши депопълонъ везiрюлѫ, шапшiин, ши дебпрѫ Хангълѫ, ши депопълонъ Стеглъ, ши десатарилеееспѫ прелли, десърсатури, дебпрълъ ваит, ши ѡнп, де зихарiле, дебiрѫнтълуи, денавлоане, дециредешасте, деципдонещи, ши ѫпъртещи, деповоадe, детертите, деонате, децидешлiи, ши делатедьдп, ши шрьндъ Але, чарианеши де Енстiерiе, престеѧ ѫърадонiепите, мънарь дестр шиприндъп ѫ църъ, несинредължди, нцедѣ шпертацiи нътоцiи, иаръ атеши отенн детратестцiи, иании Шеу до то съндъ ланитинеле • Аши ждерѣ ши дебоѫрiи цiрiе сорфи Баниттири, ши деслъуплебнещи, чи ѫ пльнѫ праде, нпитрѣ пъ съли; делаиратоеа пъньлъ жатiанъ, нинѫ тръншiи сънѫ ѫпре, нитинѫсѡ ждедеципъ, афаръде фъртпш; съри, ден: хоцiи, шибiдерп, ши десвършипфъде дивалѫ ниралтъ парте, дрешо бiндере, иаръ атеще лашъ бинъ шосьнъдѣ; Иаръ сѣ фъче аноль ѫ сатъ лъу хотарусатълуи, съфiе алъти пълта пе цтiѫ ачеста, толтъ шоу гъбини, ши дегловбетърсънъ дуiи, цдатесъте, ши бъцителешѡ сънълетрагъ пентрълацiи, ши детенъпьши алеатора, съпапбънитiи вла, иаестоале делатъ стѫ, пътесирiѫ мапсъ, съфiе ертъ ши нибънъ пъте съдихнцц, нцепоатъ фиънъ мадетрѫ бпле ши делъурурпле, ши де толтъ послушанiѧ. Свтепльнъстири, ши въ дъстретрицподъ, съапбѫ пирипиши дпрѫче, ши пьтъ тесъ десладвiи • Пентрънъ тандесадинтеврътьлъ фостъ дѣв Свта Мънъстре ѫпiiанъ, мъль, деладцирьпосаци Домни, дела Хвалъ ѧ дъл Атѡмъ, нрiп:

[illegible]

ІѠ КОСТАНДИН БАСАРАБ ...

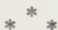
Іѡ Костандін воевода

... МИЛОСТІЮ БОЖІЮ ГОСПОДАРЬ ...

Іѡ Костандін воевода

II

La signature finale du Logothète se trouvait un peu plus bas dans le document. Le graveur a dû la retoucher un peu, sur la photographie, et elle n'est pas totalement fidèle.



Le dos ou verso du parchemin est vierge de toute marque ou signe, sauf dans le dernier rectangle central délimité par les plis, la trace, sur deux lignes, de quelques mots cyrilliques, en encre noire comme la signature Bunea. Le mot roumain *plic* signifie l'enveloppe d'une lettre: ce dernier « pli » portait manifestement l'adresse, parallèle au petit côté du rectangle, à l'encontre de nos adresses modernes.

VIII.

Traduction littérale, brièvement commentée entre parenthèses intercalaires (1).

Les deux cartels supérieurs, en slavon (nous traduisons en latin) présentent un texte continu.

(Cartel de gauche) *In Christo Deo Bene-credens et bene-honoratus et christophilus, Dominus Iô(hannès) Costandin Basarab Princeps*

(Cartel de droite) *Totius Terrae Ungro-Vlach(iae), Nepos Magni et Prae-boni, senioris (= prioris) defuncti et beati Basarabae Principis.*

LE TEXTE EN ROUMAIN (CYRILLIQUE)

[1] Nous confirmons et nous fondons la Grâce – avec ce Chrysobulle [2] de Ma Seigneurie – pour le Saint et Divin Monastère Jitianul, [3] qui est (= fut) bâti et élevé, de ses fondements, par la Reposée (défunte) Dame Balasha (femme) de [4] la Seigneurie du Reposé Constandin, Prince, le Fils de Sherban, Prince; où est l'honoré Sanctuaire (*hram* : l'église et le *patronage*, la fête de tel Saint) [5] du Grand Saint et grand Martyr Dimitrie, Myroblytès (2)

(1) Dans ces notes intercalées et dans le commentaire philologique et institutionnel final, nous userons des abréviations linguistiques suivantes:

A = anglais; D = deutsch, allemand; E = espagnol; F = français; G = grec; Hg = hongrois; I = italien; L = latin; R = russe; Ru = roumain; Sl = slave; Tc = turc. *Adde:* vb = verbe. – N. B. L'avertissement Comm. 1, 2, 3... renvoie aux 14 points de commentaire de notre dernière partie: IX.

(2) Dans *Greek Lexicon*... (146-1100), de Sophoclès, Cambridge 1914: *Muroblutès*, flowing with odoriferous ointment. As an epithet, it is applied

et pour le Père [6] Théodore Hiéro-moine (Moine prêtre) l'Hégoumène, et pour les autres Pères moines qui seront habitant là; [7] (la grâce suivante,à savoir:) que soient (qu'appartiennent) au Saint Monastère, du Village *Iamnicul* 25 hommes roumains (paysans, vilains, serfs: Comm. 1) du Saint Monastère [8] à savoir (« à nom ») André, Vladu(l) Stanciu (le petit Stan ?), Apostol, aTatanasïe, Pierre, Radu(l) (= Radulf ?), Stroïe, Peïa (nom bosniaque ?), [9] Paraskiva (= Vendredi ou Vénus !), Preda (prénom du grand-père de Brancovan), Micu-l (le Petit), Danciul (le petit Dan ? – bulgare *Dančo* = petit Constantin), Siméon, Georges (forme hongroise ?), Ion (Jean), Ianesh (Jean: hongrois ?), Pârvu-l, [10] Petrașko, Siméon, Angel, Dumitrașko (Demetrius...), Stanciul, Draghish (fils de Drag: « chéri » – slave), Apostol, avec leurs fils et [11] leurs maisons, et leurs champs (! *bucate* : Comm. 2), sans compter les serviteurs (*sluga*, Sl) et serfs (« serbes » ? ! – le mot roumain, pour « serfs » serait *șerbi*: L *servus*): et que ceux-ci (les paysans) soient (*fiant* : Ru *fie*, c.à.d. servent à ou de) d'affaire (ou: de besoin, Sl *trêb-* Ru *treabă*) et d'« utilité » (de choses: Comm. 3) [2] et d'aide à cette Sainte Maison; et (L *verum* autem) de la part de ma Seigneurie, qu'ils soient en paix et exemptés (* *libertati*: (*l*)*iertați*) [3] de l'impôt (*bir* : Hg *bér*, « salaire » ! Comm. 4) de Thaler (Comm. 5) et de l'impôt de mois (*luna* « mois » ! Latin balkanique épigraphique), de miel avec la cire (*miere, ceară*), de seau (ou seille, *găleata*, mot roman: ici, impôt sur les céréales introduit en 1577 par Mihnea-Voda; cf. Candrea), et de foin (*fânu*), de dime (Comm. 6), de ruches (*stup* : Sl ?) [14] et de porcs (Comm. 7), de bergerie (*oerit* : élevage des brebis; *óe, oaie* = L *ovem*), de l'impôt du *harà* (= ? – titre turc ?), et du « manque (?) » (*lipsa*, cf. G *leipsis*; c.à.d. ici, je pense: le complément de la somme) du *harač* (l'impôt turc: Tc *harac* « *haradj* »: enchères; ancien impôt fonciers annuel pour les Incroyants), (l'impôt) de la Grande Somme (*Sama* : Comm. 7), de la Seconde et de la Troisième (*a doua, a treia*) [15] et de l'hommage (vx Sl *poklon*, enclin: ici, don de bienvenue) du Vizir (*Veziriu*) et du Pasha (*pașa*) (Cf. Comm. hist. *supra*, I), et de l'impôt du *Han* (Khan: le caravansérail, et non pas, ici, le chef des Tatars...), et de l'hommage (*poclon*) de « l'Étendard » (*Steag* ; Sl *stêg*, ici, « lourd impôt »: Candrea) et des *satará* (mot turc ? Tc, c.à.d. arabe: *musaderè* « con-

---

to *Saint Demetrius*, because his relics exuded great quantities of fragrant oil. *Horologion*, Oct. 26; Cedrenus II 532, 8.

fiscation », Candrea; impôt arbitraire ou amende pour un crime) qui se posent (*se ponu*, « *ponunt se* » : les impôts qui s'imposent) sur les villages (*seliște*, Sl: lieu de village, Sl *selo*), de *sursât* (vente forcée de vivres pour le compte de la Porte: Tc ?), de l'impôt [16] de vache (*vacă*) et de brebis (*oi*), de fourrage (*zaharea*, etc, approvisionnement; Tc *zahirè*, arabe *dhakhirä*, provision), de l'impôt de beurre (ou d'huile, *untu* : « *unctum* », *unguentum*), de battellerie (*navlon*, mot grec; les dictionnaires ne connaissent que la forme roumanisée: Ru *navlu*), de chars d'armée (: *cara de óste*, c'est du vieux français), de chevaux (*cai* = * *calli*, *cavalli*) princiers (*domnesc*) et royaux (ou: impériaux: *împărătesc*), de corvée de charriot (*podvod*, Sl), de boisseau (*mertic* : Hg *mérték*, mesure; *mer-ni* mesurer: parent ou emprunt indo-européen ?), [17] de quartier (ou étape, *conac*, Tc *konak*), de chevaux de poste (*cai de olak* : Comm. 8) et ordonnances (*orândueală*; vx Sl. *re(n)d*, « ordinem »; Hg *rend*) qui sortiraient (*esi* : *exire*) jamais (*mai*) de ma trésorerie (ou Fiscalité: *Vistieria*, latin de Byzance) durant l'an, dans le pays (« *tierra* ») de ma Seigneurie, même si [18] étaient ordonnées dans le pays quelques contributions que devraient payer même les exemptés tous; or bien, ces hommes de ce village de Iamnicul du Judetz (Sl *Sud* !) de Dolj (Comm. 9), tout de même (*tot*), [19] qu'ils ne donnent à aucun (impôt). – Pareillement (en soit-il) des Boiars (Seigneurs: slavo-bulgare) qui seraient Grand Ban (: d'Olténie. Voir début supra p. 138-139) et serviteurs du Ban, eux encore (*âncă*) qu'ils ne les déprèdent pas (*prădare*) ni [20] (taxe ou réquisition de) trot (ou galop, *treapăd* : Sl ?) qu'ils ne leur prennent pas (*iea* = E *llevar*) de Craiova jusqu'à Jitianu (et ?) ni chez eux qu'ils n'entrent pas, même avec un jugement (*judecată*) en dehors de larcins (*furtiș-ag* : suffixe Hg) [21] de vols (*hoț* : origine inconnue) et de meurtre (*ucidere*); et si s'était fait, quelqu'autre part (*alt(r)a parte*), quelque meurtre, eux pourtant (*eară* : *verum* autem) à l'amende capitale (*șugubina* Comm. 10) peuvent ne pas donner; et si [22] cela s'était fait là dans le village (*sat*, « *fsat* » : *fossatum*) ou dans les confins (*hotar*, Hg. emprunt allemand dialectal) du village, qu'ait à payer seulement ce village, toute l'amende capitale; mais de nouveau qu'ils n'aient pas à conduire (le coupable) pour crime [23] comme les autres villages; et leurs moissons (leurs champs ?) qu'on ne les enlève pas pour d'autres; et que d'autres (sur)charges (surtaxes... tracas: *năpaste* ; Sl: calamité = *cadere in*) des autres qu'ils n'aient aucun ennui (*val* : proprement vagues, ondes; Sl *val*, cf. D. *Welle*); mais

de toutes [24] « de » ces choses autant que (*câte*) j'écris plus haut, qu'ils soient exemptés (* *libertati*) et en bonne paix reposés (*odihni* : Sl *ot-dux-no(n)ti*), pour qu'ils puissent être (*fieri*) seulement (gens) d'affaire (*treb-*), de travail (ou: chose, *lucru*) et de [25] tout service (*po-slușa-* Sl) au Saint (*svânt*, Sl: vx Ru *sânt*) Monastère; et quand (*când*) s'abîmerait le pont (*pod*: Sl), qu'ils aient à le raccommoder (*cărpi* : Sl ?) et à la réparer (« diriger »), à le garder (*păzi* : Sl) des (dépôts d')inondation (*plavie*, Sl). – Parce que [26] au temps (*vreme*, Sl) au paravant, le Saint Monastère Jitianul avait eu (pl. q. parfait dialectal) faveur (*milă*) des autres défunts Souverains (*răposați Domni*) qu'ils avaient pris (= de prendre) douane (*vama*, Hg) de tout homme qui [27] passait sur le pont de Iamnicul, qui est sur l'eau du Jiu, fait pont stable (*stătătoriu*), près du Monastère (Comm. 11), et ils l'ont prise (perçue) jusqu'à mainenant sous le [28] règne (*domnia*) de ma Seigneurie (*Domnia*); mais ensuite, s'abîmant ce vieux (*vechiu*) pont dans le règne du défunt oncle (*unchiu*) de ma Seigneurie, Șerban Voievod Cantacuzino, Sa Seigneurie [29] l'avait fait de nouveau (: Sl *iz-novo*) avec le pays (*țara* : les gens). – Mais maintenant, ma Seigneurie sachant que peu de gain (: L *castigare* : « gagner » !) a eu le monastère de la douane de ce [30] pont, Ma Seigneurie (j') ai pensé (*socoti*, calculé: Hg), ensemble avec l'honoré Père notre Sieur (Kyr) Theodosie, Métropolite du Pays (Principauté) et avec sa Sainteté, Kyr [31] Stefan Évêque de Rîmnic (: R. Vâlcea), et avec tous les Grands Boiars du Divan (Tc; Perse: « scribe, employé ») que l'on ne prenne plus de douane de ce pont, mais que le pays (: les gens) passe en [32] paix; et Ma Seigneurie (j')ai fait au lieu (*în locul*) de cette faveur une autre faveur (? Cf. supra p. 153) plus grande qui écrit (= est écrite) plus haut (*magis sursum*). – Et que le Saint Monastère ait perception (: *aluare*, Comm. 12) et (par contre, *eară*) de [33] ce village Iamnicul, (les revenus suivants) le Tribut (*Haraciu*), la Grande Somme, Dime, Bergerie et Vinage, que l'Higoumène et les Moines (Kaloyères, G) (les) envoient (comme) l'aumône (*Mila*: grâce; cf. supra p. 155) et [34] la mesure (*mertic* ; ici: la mesure fixée cf. plus haut, l. 16) au Grand Monastère de Saint Paul de la Sainte Montagne (*S. Gora*) où (= auquel) est dédié (« *inclinata* ») le Monastère Jitianul; et de ce revenu (*venit*) qu'ait à se [35] maintenir (« *tenere* ») et à se gouverner (*kivernisi*, cf. aorist G) cette Sainte Maison (*Casa*) (Jitianul, plutôt que Saint Paul). Parce que ce Saint Monastère tirant (« *trahendo* », c.à.d., sans doute, provenant de la parenté de) de Notre Seigneurie

[36] et étant indigent (*lips-* G) et manquant (« *remansus* », resté, laissé) de moultes (choses) (*multe* = pl. n. *multa*) et sans hommes d'aides, et sans domaines (*moșie*; protoRu *moș*, ancêtre) avec revenu, pour cela, j'ai eu [37] pitié (*milost-* Sl), (moi) Ma Seigneurie et lui ai fait ces B (= 2) grâces que j'écris plus haut (: vas-y voir; et allez voir aussi supra, p. 153), ainsi comme avaient fait grâce aussi d'autres défunts *Domni* plus auparavant, [38] comme j'ai vu (moi) Ma Seigneurie aussi le *Hrisov* de Șerban Voda Basarab, l'an 7115 (1607), – et le Hrisov de Radul Voda Mihnea, l'an 7121 (1613), – le Hrisov [39] de Constandin Șerban Voievod, l'an 7162 (1654) et le Hrisov du défunt oncle de Ma Seigneurie Șerban Voievod Cantacuzinó l'an 7182 (: 1674 ! – Début du règne de Duca Voda !). — Pour [40] cela, Ma Seigneurie aussi ai encore ajouté (*adaos* : *adauxi*) ...ai fait grâce (e)t ai augmenté les dons (*dan-*, Sl) et les grâces, de même qu'avaient fait grâce et confirmé, aussi les autres défunts [41] Seigneurs. Ma Seigneurie encore, j'ai fondé (: établi, *in-temei-*; G *themelion*), avec ce Hrisov de ma Seigneurie, que ces grâces soient stables (*stătător-*) et inébranlables (*ne* + *clintire* : étym. inconnue) [42] *in saeculum* (Sl *vêk*) –. De même (j')ordonne Ma Seigneurie à tous les administrateurs (*diregător-*) de Ma Seigneurie (ou: Principauté ?) Grands Boiars, Seconds (Boiars), Serviteurs Princiers (*domnesc*) ou « boiéresques », [43] avec n'importe quelle charge (*slujba* : Sl, service) Vous entrerez dans ce Département de Dolj; soit avec le *haraciu* (Tc) ou avec la Grande Somme (*vel* + *sama* : Sl + Hg), avec la Dime, ou (l'impôt de) Bergerie, soit (comme) percepteurs (: ou Préfets, *zapcini* ; Tc *zabit* + *či*), ou (comme) répartiteurs (*cislaș* ; du Sl). [44] Avec n'importe quelle charge ou ordonnance vous marcherez (*âmblare*): que vous ayez à vous garder (*ferire*) de ces maisons d'hommes « roumains » que j'écris plus haut (*mai sus*) que personne [45] ne les moleste (*bântui* : Hg) d'aucun (ennui), ni eux ni leurs fils (garçons: **fetioli* !), ni leurs « terres » (*bucate*) mais que bonne paix (*bună pace*) vous leur donniez. Et (ou: Mais) qui se laisserait tenter à leur faire aucun (*vreun* : *vel-unum* : I *veruno*) [46] ennui, d'aucuns comme ceux-là (= ces gens là), fort grand chose (*mare ce* cf. L *magnum quid*) et mauvaise affliction (*scârba*, Sl) ils pâtiront de par ma Seigneurie. Parce qu'ainsi j'ai confirmé et fondé ces grâces qui sont [47] plus haut écrites, pour que ce soit au Saint Monastère de Jitianul à renfort et confort, et, pour les Pères Moines, à nourriture et vêtement (: **imbracamentum* ! p.c.q. Sl *vesti-* = notitia !), [48] et (= L *autem*) à ma

Seigneurie et aux défunts Parents (*Părinte...*) de Ma Seigneurie, éternel memento (*vecĭnic, pomeni-*, Sl). Pareillement aussi après ma Seigneurie, celui que va choisir (**aligere*) le Seigneur Dieu (*Dominus-Domine Deus*), pour être Seigneur (*Domn*) et Maître (ou Vainqueur: *Biruitorul*, Comm. 4), de la Terre Roumaine (Valachie), soit du sang de Ma Seigneurie ou de la « gent » (*neam*, Hg) de M. Seigneurie, ou d'une autre [50] gent, je (le) prie encore au Nom du Grand Dieu qui est en Trinité louangé (*slavi-re*, Sl), qu'il ait à renouveler (*în-noi-re*) et renforcer ces grâces, pour que aussi Dieu [51] lui fasse grâce d'un règne (*domnia*) prolongé et heureux, et en ce monde là (l'autre), que son âme (**sufflitus = spiritus*) soit en repos (*odihna* ; Sl *ot-dux-n-*); et (= mais) celui qui abîmera et dispersera (*sparge*) [52] ces dons et ces grâces, celui-là (*acell-la*) qu'il soit (*fiat*) en un (même) lieu avec Judas et avec Arius et les incroyants de Juifs – (en slave:) *Et voici que* (*comme*) *témoins, j'ai institué sept Grands Boiars Mes Seigneuries* Vintila Corbeanul, Grand Ban (= Gouverneur d'Olténie); Ghincea Văleanul, Grand Dvornik (Palatin: Intérieur, Justice); ...(espace blanc) ...Grand Logothète (Chancelier); Iordakie Cantacuzino, Grand Spatar (Général en chef); [54] – Crîstea Popescul, Grand Trésorier; Alexandre Alexeanul, Grand Économe (: Sl *Ključar*, claviger); Barbul Urdăreanul, Echanson; Dumitrașco Karmalîul Grand Postelnik (Maréchal du Palais ou Affaires Etrangères); Diicul Șerbăn (?) [55] ...scul, Grand Maître de Table (Sl *stol-*); Șerban, Grand Ecuyer (*Comes*, mG *Komis* : Comte); Nis(tor ?) Bunea Second Logothète (?) fils de Nikai ex (ou : feu) Grand Maître des Provisions (Sl *slug*-- service). – (En Sl) *Et j'ai transcrit, moi* Radul Șufariu *fils de* Georges Șufariu *dans la ville capitale* (ou *cathédrale*) [56] *à Bukurešt, dans le mois le jour dans le cours de l'année de la création du monde* 7197 (1689).

Fin du texte (en minuscules non cursives).

Signature cursive du Domn à l'intérieur du cartel de gauche: *Iô Kôstandin Voievoda* (traduction slave de *Heerzog*). L'intervalle vide et, semble-t-il, taché, entre les deux cartels portait peut-être le sceau. Cartels finaux: *Iô* (Jean) *Constandin Basarab Voievod* (Duc) – *Par la grâce de Dieu, Seigneur* (*Gospodenĭ* pour *Gospodinŭ*).

Nous avons parlé de la signature, dans l'angle droit, du (*Vtori*) *Logofet Bunea* (supra, p. 148). Le *ja* – (*y*)*e*(*n*) – suscrit (?) est-il un bulgarisme moderne pour Sl *az* « ego » (l. 55) ? La formule finale signifie quelque chose comme: « j'ai tout (re)lu ».

Notons la prononciation hellénique *KonstanDin*, déjà avant les Phanariotes: c'est l'origine du diminutif qui servait de prénom à Dinu Brătianu. Quant à *Iô*, il a toute une histoire. Il semble que ce soit le nom du Basileus Jean Comnène, le fils d'Alexis, frère d'*Anna Comnena*, devenu automatiquement le prénom fonctionnel des souverains balkaniques et roumains depuis l'Empire Valaco-Bulgare. Il faut relever qu'il ne s'agit pas d'une abréviation graphique, mais d'un diminutif réel, *Iô*, comme Dinu ou Ionel: cela ressort d'une remarque précieuse de Franz Dölger sur l'inscription métrique – supposant un monosyllabe – du sceau d'un Anagrapheus Sebastos Ioannès Komnenos de décembre 1103 (1).

IX.

Commentaire, en 14 points, de caractère culturel et institutionnel. – Un certain nombres de termes demandent une explication plus longue que le commentaire intercalaire. Ils nous serviront à grouper les principales idées d'un commentaire d'ensemble sur l'histoire humaine et économique impliquée par ce genre de documents.

1. – (l. 7 et 44) Vingt-cinq hommes « roumains »; « *aceste case de oameni de rumâni* », avec le sens technique du mot *rumân*. C'est la réalité essentielle de toute cette histoire sociale et économique: l'homme, et, ici, l'homme romain ou roman – le hongrois n'en distingue pas le mot roumain – attaché au sol, agriculteur et pâtre – attaché dans ce cas-ci avec trolley mobile; mais un transhumant n'est pas un nomade ! – source de travail et de vie pour tous les barbares plus ou moins nomades qui l'appellent serf ou manant, celui qui reste, et demeure, sur le sol. *Românul rămâne* : on sait que Ernst Gamillscheg, dans sa *Romania Germanica* (2) voit un des arguments en faveur de la thèse de la continuité roumaine au nord du Danube dans la présence, là, de ce nom du *Romanus ascriptus glebae*.

(1) Franz Dölger, *Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges*, München, 1948, *Textband* p. 9* (Préface) et Doc. 121, 1. – Le curieux *Iô* n'est pas porté aux *Index*.

(2) E. Gamillscheg, *Romania Germanica* (*Sprach- und Siedelungsgeschichte*...), Berlin-Leipzig, 1935, Bd II, 241-2.

2. – (l. 11) Le mot *bucată*, « bouchée », signifie morceau (morseau !), pièce. — Au pluriel, en Valachie – c'est ici le cas – *bucate-le* = les céréales (seulement blé, orge seigle, avoine: *Diction.* F. Damé); céréales sur le champ, précise avec raison le *Dict. Encicl.* de Candrea, linguiste; tandis qu'en Bucovime, *bucate-le* sont de grosses pièces de bétail. Donc, à côté du sens alimentaire de *bucate*, mets, aliments (*bucătar*, cuisinier), choses de la bouche, *ale gurii*, il faut dire que dans nos vieux textes, comme ici, le mot a d'abord le sens local de: pièces de culture, parcelles de terrain. C'est le sens ici de *casele, bucatele:* leurs maisons et leurs champs. Comparez un texte contemporain – je le tire d'un des Mémoires de 1858-1880 – de Șerban Cantacuzino en faveur de Cotroceni, *ca* 1682: *Venitul care se va stringe din toate bucatele și moșiile Mânăstirii*: tous les champs et tous les domaines. – Le rapprochement, secondaire, avec le sens alimentaire, phénomène de *cumul sémantique* où la valeur d'un dérivé est à cheval sur plusieurs valeurs distinctes du terme primitif, a fait s'estomper la valeur de champ, devant celle de céréales; et le *Dictionnaire de l'Académie*, Bucarest 1913, t. I, qui donne un paragraphe au sens de céréales (p. 665), ne mentionne, rapidement (p. 664), que comme un sens special à la Moldavie ce sens de « champ », que nous trouvons ici en Petite Valachie (ou à Bucarest !). – Tiktin (1903, p. 230) avait raison d'énumérer: *o bucata* (*de grâu...*), *ein* (*mit Weizen...*) *bebautes Stück Feld*. Le sens ancien de *bucată* est simplement *Stück Feld*.

3. – (l. 11 et 24) Dans ce contexte: *treaba, lucru, ajutoriu* (et *poslušanie*), il semble qu'on ait encore une valeur absolument primitive du mot Ru *lucru*, « chose », et aussi « travail » (plutôt: *lucrare*), en face du vb *lucra-re*, travailler. Les hébraïsmes du N. T. ont pu aider à l'accrochage des sens de « gain ». *lucrum*, et de travail. En fait, il faut dire qu'il y a eu, en roumain et en roman, confusion phonétique, aidant la confusion sémantique, de *lucrari*, *laborare*, et, p. e., *lucubrare*. Mais ici, dans son contexte, à côté du mot chrétien *adiutorium*, le mot *lucru* garde encore quelque souvenir de son sens latin de: profit, gain.

4. – (l. 13) *Bir* : l'impôt ! Mot hongrois ? – En face des deux réalités positives sur ce sol, l'homme et le travail, voici, maintenant, la perpétuelle réalité surimposée: l'impôt. Gros problème symbolique de linguistique institutionnelle: Ru *bir*, impôt = *Hg*

bér, salaire, solde, loyer. – Les dictionnaires linguistiques roumains accordent, sans plus, que le terme roumain est emprunté au mot hongrois, malgré certains scrupules, retenus au contraire par des historiens comme Giurescu (II-II, p. 571, *Birul*) arguant du mot russe dialectal *bir*, qui a le même sens – et la même forme – que le mot roumain. Il faut aller voir les linguistes hongrois eux-mêmes (1), qui, sans doute, annexent le mot roumain, mais reconnaissent qu'ils doivent tirer leur mot hongrois d'un dérivé hypothétique d'un hypothétique emprunt turc préhistorique, et nier, assez modestement le jugement, la position de Berneker, pour qui le mot est slave. Je crois qu'ici l'argument décisif est donné par le roumain. Tout le monde accorde que le mot roumain est connexe du terme hongrois. Or, le sens du roumain concorde non pas avec le sens, en ce cas dérivé, du mot Hg *bér* (et du vb Hg *bir-ni*, posséder, en face du verbe roumain *biruire*, vaincre, dont nous allons voir la connexion avec *bir* ; et il semble aussi superflu pour *birni* que pour *bér* d'aller chercher un étymon finno-ougrien qu'on reconnait difficultueux) mais avec le sens verbal slave et indo-européen du terme signifiant « apporter » l'impôt (G *phóros*), « emporter » le butin, remporter la victoire, la « Victoire Nicéphore » comme écrit Madame Lot-Borodine ! Et quand, dans notre texte (l. 49) le souverain roumain s'appelle « *Domnul și Biruitorul* » de la Terre Roumaine, ce terme de « Vainqueur » *biruitor* ou plutôt, sans doute de « Possesseur », comme serait le mot hongrois, se réfère à la même donnée primitive que le L *princeps*, le Chef de l'armée victorieuse qui a droit à *prendre* (R *bratj*) la *première* part du butin. Il y a donc un manque de méthode historique – et la linguistique est histoire – à chercher une origine ouralo-altaïque à un terme économico-culturel qui exprime toute la symbiose de l'Europe du Sud-Est: il s'agit manifestement d'un terme slave, d'un terme slavo-roumain; il doit évoquer le grand empire bulgare – valaco-slavo-bulgare – qui, à l'époque carolingienne, mordait sur la Puszta et contrôlait le trafic du sel de la Tisza. Le mot Ru *bir* peut être encore un autre témoin de la continuité: il est sûrement un témoin de l'antériorité de la vie économique roumaine par rapport à la conquête hongroise.

(1) GOMBOCZ-MELICH, *Magyar Etymológiai Szótár* (*Lexicon Critico-etymologicum Linguae Hungaricae*), Budapest, 1914-1930, t. I, A-E, s. v. *bér* (et *bir-ni*); voir aussi: ERICH BERNEKER, *Slavisches Etymologisches Wörterbuch*, tome I (unique), Heidelberg, 1924, p. 51, 57, s. vv. *ber-*, *bir-*.

5. – (l. 13) Le mot *taler* est déjà cité dans un texte roumain de 1595 (Tiktin, *Wb*, s. v.). – « Le Thaler d'argent d'Autriche circulait en Muntenie (Valachie) depuis le début du XVII s. » Ainsi Candrea, qui cite le texte de la *Pravila* de Matei Basarab, « *Indreptarea Legii* », 1652: celui qui ne donnera pas à la « Principauté », *Domnie* (ou: au Prince), 200 *Thalers* battus, eh bien il lui sera taillé une main ». – L'impôt de *taler* doit être l'impôt annuel. Puis vient, ici, l'impôt de mois.

6. – (l. 14) *La Dîme*. – L'article *D*- manque dans le *Dictionnaire de l'Académie* de Pușcariu, guère plus avancé que le *Lexicon... Hungariae*. Les linguistes roumains, Tiktin, Candrea, tirent le mot *dijma* du Sl *dižma*, et l'historien Giurescu (II-II, p. 564) répugne à ce qu'il ait passé par le hongrois. Pourtant, le mot slave *dižma*, purement littéraire, n'a laissé aucune trace dans les langues sud-slaves qui ont *desetna* (et *bir* en slovène [1]). Et une institution occidentale, carolingienne, comme la dime ecclésiastique, a dû venir par un peuple « latin » comme les Hongrois, et non par les peuples byzantino-slaves. La solution pourrait être la suivante: la dîme de nos textes (et de Giurescu II-II) est un impôt profane, une *decima*. Il pourrait être tout simplement roman et roumain. La phonétique ne s'y oppose pas: la diphtongaison qui donne L *decem*, I *dieci*, Ru *dzece, zece*, n'a pas toujours lieu dans les mots dactyliques (*dècima*); et la forme primitive serait Ru *dejma* = *dijma* (vx Sl *de-*, *di-*; Hg *dézsma*). La forme *dejmă* serait pour **decĭmă* comme on a Ru *crișmă, cîrsmă* = *cîrciumă, cîrcĭmă*, l'auberge (Sl).

6 *bis*. – (l. 14) L'impôt des porcs, *rîmători*. Exemple frappant de *Realien* rurales. C'est un mot roman: **rimatoriu*, la bête qui fouille le sol, du vb Ru *rîma-re*, L *rimari;* L *rima*, fente.

7. – (l. 15) *Sama, Seama*, compte, somme: Hg *szama*, compte. Les dictionnaires roumains – et Giurescu II-II – semblent ignorer la valeur fiscale de ce terme; j'en ignore la portée, nature et montant de l'impôt. Pour les « dimes », brebis etc., on trouvera le montant dans Giurescu (p. 567, une brebis sur 20). Au lieu du mot *quantum-ul*, lui qui aimait la vieille langue aurait pu employer *câtueală*, formé un peu comme *I percentuale*. (Voir *supra*, Comm. historique, VI p. 155).

8. – (l. 17) *Cai de olac* : chevaux de poste, mot roumain qui a gardé son prestige, évocateur de galops et d'attelages. Le mot est

turc (*olak*, *yolak*, courrier, Tc *yol*, la route), et non pas tatar, c.à.d. mongole, au moins linguistiquement, comme il plairait à Giurescu (II-II, 573). L'intéressant ici est la pénétration du terme turc, qui a dépassé de beaucoup les terres vassales: le mot Tc *ulak*, courrier, par le nG *oulákis*, est passé dans toutes nos langues; c'est le F *laquais*, attesté d'après Dauzat, dans Du Cange, dès 1470 (1).

9. – (l. 18) *ot sud do(l) + X* : « du Judetz de Dolj ». Ici, un cas curieux. Le mot slave *sud*, « jugement », a dans tous les *hrisov* roumains, la valeur de *judetz*, département, valeur inconnue aux slavistes (Miklosich). On trouve le mot écrit *sudŭ*, « en toutes lettres », preuve que *sud* n'est pas une abréviation (pour *sudalište*...). Le mot slave *do* signifierait « jusqu'à ». On comprend qu'à première vue notre formule soit une énigme (De Sud jusqu'à X ?). Le mot *Dolj* est écrit avec *d*-qui semble minuscule, en cursive et encre noire (ou argentée ?), et non en minuscules non liées et en encre dorée. Après *do*, on a un *l* minuscule suscrit, presque invisible dans un quatrième signe qui ressemble à un abeille: un *O* long, en hauteur, barré en bas d'une sorte de 8 horizontal. C'est sûrement un *ž* slave cursif, valant le *j* de *Dolj*. C'est la même encre qui a servi à la signature autographe cursive du Domn dans le cartouche final, distincte de la vilaine encre noire de la signature terminale du Logofète Bunea. On a ici l'indice que le scribe copiait un formulaire général valant pour tous les cas et tous les Judetz: ici, l. 18, il avait laissé d'abord en blanc, dans la formule slave, le nom du Judetz qu'il devait écrire en roumain sans hésitation beaucoup plus bas, à la ligne 43.

10. – (l. 22-23) *Șugúbina* et *gloabă* : mots curieux et texte obscur. Notre texte atteste deux fois l'accent non enrégistré: *șugúbina*, de ce mot d'origine bizarre: le slave *dușe-gubina* « homicide », « perte d'âme », est devenu en roumain amende ou crime « *de șugubina* ». – Ligne 23, on semble opposer *gloaba* (Sl) « amende » à (amende) *de-șugubina*, amende de crime capital. Je traduis *a duce de gloaba*, comme s'il y avait la formule connue: *a duce de șugubina*, être char-

(1) Karl Lokotsch, *Etymologisches Wb der europäischen Wörter orientalischen Ursprungs*, Heidelberg, 1927, s. v. *ulak*. – Pour Dauzat, *Dict. étym. de la langue française*, 1ère éd. 1938, et son renvoi à Du Cange, je trouve seulement dans le Du Cange Grec, 1668, l'article ἀλάγη, ἀλάγιον, « turma equitum », avec des formes provenant de nG ἄλογον, (bête) cheval.

gé de la *conduite* et de la garde du criminel par le territoire (Giurescu II-II, 575).

11. (l. 25-32) La Douane de Iamnicul – *Vama Iamnicului* – et le Pont permanent du Jiu. - Notre document semble nous permettre de compléter, ici, la carte fiscale de l'Olténie en apportant la réponse à une question de Giurescu (II-II, 579-580): où était la douane, *vama*, sur le Jiu ? – Giurescu étudiant surtout les institutions anciennes, antérieures à 1600, énumère les douanes aux frontières et les douanes intérieures. Pour l'Olténie, l'une des douanes frontières les plus importantes était la douane séculaire de Calafat sur le Danube, en face de Vidin: son revenu était affecté, d'abord en tout, ensuite en partie, au grand Monastère de Tismana (XIV s.), à l'autre bout de l'Olténie, au nord, en Gorj, sur un affluent, homonyme, du Jiu. Et ce n'était pas une plaisanterie: quiconque refusait de payer à Calafat était empalé (1505) ! Or, il semble que l'histoire de Tismana se soit en somme répétée ici avec notre plus modeste Jitianu. Parmi les douanes intérieures, il y en avait une, dès 1361, à Slatina (Sl « la Saline», ou plutôt la douane de sel, comme à *Szolnok*, sur la Tisza) sur l'Olt; Slatina est la capitale du petit judetz d'Olt, en grande Valachie, allongé sur le flanc de l'Olténie, sur la rive gauche de l'Olt. C'était encore une demie frontière. Giurescu ignore par contre la position exacte d'une autre douane, proprement intérieure, sur le Jiu, *na Zilê* : « peut-être à l'endroit où la route de Slatina à Calafat – qui prend l'Olténie en écharpe, nord-est sud-ouest – taillait l'eau du Jiu (à Craiova ?) ».

Nous croyons devoir répondre: *près de* Craiova, *à Iamnicul*. Il est peut-être étonnant qu'un point central soit attesté assez tard: mais il est normal aussi qu'une douane près d'une capitale soit devenue très tôt un anachronisme – un anachronisme qui s'était survécu en entrant dans la sphère du conservatisme ecclésiastique. Elle a donc été supprimée en 1689. On nous dit que le pont de Iamnicul était près du Monastère de Jitianu, et qu'il était vieux, et nous constatons (l. 31) que le Domn croit devoir consulter tous les Boiars de son Divan et les deux autorités ecclésiastiques, pour le supprimer: il semble qu'il y ait là une très ancienne institution d'Olténie dans ce couple, monastère et pont, au cœur du pays. Nous y revenons immédiatement.

12. – (l. 32) *Aluare* : mot non attesté, un *hapax*. Dans la formule: *să aibă aluare Sfânta Mânastire*, nous comprenons: que le

S. Monastère ait, reçoive (droit de) *perception*, à titre spirituel, de tous les impôts dont Iamnicul est exempté au temporel. Le mot *aluare* doit être un terme technique. En face du verbe *lua-re*, L *levare*, L vl. * *lovare*, * *luvare* « prendre » (cf. R *bratj*, * porter d'où prendre; et E *llevar*, prendre, emporter), il y a un substantif *aluat*, le levain (**levame(n)*; cf. I *lièvito*) qui représente *elevatu(m)* ou **allevatu(m)*. Notre mot *aluare* (**allevare*) est l'infinitif nominal correspondant: le sens de « perception » est normal; en somme, il sert de substantif verbal au verbe *lua(re)*, prendre, employé au sens de « percevoir », ici, dans le contexte immédiat (l. 26, 27). C'est certainement un gain intéressant que l'attestation ici, en 1689, d'un terme millénaire: notre terminologie fiscale n'est pas seulement turco-hongroise. Peut-être faut-il dire que nous avons ici, dans cet archaïsme, un mot d'Olténie, un terme de la douane locale du Jiu: il se peut qu'avec Saint *Démétrius* de Jitia et le Pont de Iamnicul sur l'Eau du Jiu, *pe apa Jiului*, nous ayons, ici, nous l'avons déjà dit, l'un des plus vieux établissements roumains, *asezări românești*, en pays de plaine au nord du Danube.

13. – (l. 48-52) « Pareillement aussi après ma Seigneurie... ». La formule de recommandation et de menace du Domn à ses successeurs est traditionnelle, avec Judas, les Juifs, Arius et les 300 et quelques Pères de Nicée. Traditionnelle aussi la précision: qu'il soit de mes héritiers ou – pour mes péchés, comme on dit ailleurs [1] – d'un autre sang; cela n'empêche pas qu'elle reflète ici une réalité, parfois tragique, d'instabilité, comme ce fut le cas pour Brancovan et ses *cocons*, c.à.d. ses jeunes princes. Au-dessus de cette contingence, qui, par exemple, n'aurait pas été le fait d'un Capétien, la formule traditionnelle, à y regarder de près, exprime ici un aspect de cette permanence indéracinable dans la continuité de la tradition qui fait, des traditions populaires roumaines, le folklore le plus passionnant et parfois le plus beau d'Europe. Remarquez ces formules précautieuses: mon successeur, qu'il soit de mon sang, ou de mes collatéraux, ou d'une autre famille. La prévision, tripartite, de tous cas éventuels est ordonnée à une fin précise: il s'agit de couper tout échappatoire possible à l'efficacité infaillible, *a formula formulata*, magique, de la formule de malédiction, du *blestem*. Il

[1] *Hrisov* de Radu Voievod – dans les documents des années 60 – pour le Monastère de *Radu-Voda*, Tîrgoviște, 10-2-1613. (Je vous (ad)jure de vous tenir obligés de sanctionner...).

s'est ici glissé dans une formule de chancellerie – de divan – aux formes chrétiennes, à vrai dire d'un christianisme populaire, une formule millénaire des traditions souterraines de la latinité balkanique, pour la quelle – *ne am permite și am evoca* – j'oserais évoquer ici le mythe sumérien de la descente d'Istar aux Enfers, où la Déesse d'en Bas défend ses domaines par une incantation y interdisant l'accès à tout être mâle ou femelle conçu de femme ou de déesse – prescription tournée par la création d'êtres eunuques créés de toutes pièces, du limon de ses ongles, par le dieu adverse; je me permets donc ici d'évoquer cet antécédent apparemment bien lointain, pour ce que ce thème du Voyage Infernal d'Istar ou de Déméter a fourni la donnée et la matière du principal poème de la vieille littérature populaire roumaine écrite, – roumaine et pan-balkanique: c'est le thème chrétien populaire oriental de Dante ou de Mahomet aux Enfers, ou de Saint Paul dans l'Orient chrétien – et la forme du principal poème de la littérature populaire roumaine orale: cette étonnante Quête ou Recherche de la Mère de Dieu, *Căutarea Maicii Domnului*, sorte de « Quête du Saint Graal » valaque, transmise depuis les âges pré-chrétiens du Vardar de Macédoine au Bug de Trans-Nistrie [1].

14. – *Les Slavismes.* Nous avons vu le cas de *Sud* traduisant *Judetz.* N'était un certain goût de la complication, j'aurais pû, comme par exemple Iorga, transcrire les éléments slavons en système roumain, comme j'ai usé *ê* en roumain et slavon, pour roumain *ea* – redevenu il est vrai souvent *e* en roumain moderne. Ce procédé se justifierait et ferait saillir la roumanisation de tout ce slave. Cette apparente simplification aurait l'avantage de souligner les complexités. Le substantif Ru *velit,* « grand, magnat », que je pensais lire pour *Vt(ori)*, est resté une énigme. Peut-être, mot fait sur *Vel* d'après le L *magnates ?* (Tiktin !) – On ne peut pourtant pas songer à l'article postposé *-t* du bulgare. Retranscrivons en

[1] Leo Oppenheim, Chicago: *Ishtar's Descent to the Netherworld,* dans *Orientalia,* Nova Series, XIX, 1950, p. 129-142 (avec l'eau de vie, comme la Sainte eau païenne du poème oral valaque). – Et, en cours de publication, dans *Maria,* Somme Mariale, Paris Beauchesne, avec le tome I paru en 1950, un nôtre chapitre de 50 pages, *La Vierge dans la Littérature Populaire Roumaine.* – Notons encore que les 7 ou 14 portes des Enceintes d'en Bas peuvent être une des sources de ces « Douanes de l'air », *Vama Văzduhului,* qui sont une sorte de correspondant populaire de notre purgatoire occidental dans ce folklore d'Orient.

roumain la phrase slave de la ligne 52-53: *Se je(!) i svedetealie postavih sedmi Veliți Boleári, Gospodstva-mi...*

En face du texte roumain soigneusement accentué d'un bout à l'autre, on notera que le texte slave est inaccentué; sauf quelques mots, pratiquement roumains, comme *Bol(i)eari*, et aussi *Veliți*! – Nous y sommes. Le substantif Ru *Velit* est tout simplement un singulier régressif du pluriel *velici* c.à.d. *veliți*, comme on a *frate* : *frați*, et *poet* : *poeți*. On sait depuis Pușcariu que le roumain est le paradis de ces phénomènes proprement de phonologie, et qu'un mot d'argot militaire français comme le mot pour: « viande », *de la barbaque*, mot roumain ramené de Dobroudja par les soldats de la guerre de Crimée, est le singulier régressif *berbec* du mot *berbece, berbeci* : de la viande de brebis ou de mouton.

* * *

Telle est cette langue qui elle aussi est un document et un témoignage. Avec un conservatisme étonnant elle transmet tout un apport alluvial – *plăvii* – de tous les déluges ethniques qui ne sont pas parvenus à la submerger. Toute cette terminologie superimposée d'impositions féodales ou fiscales est d'ailleurs elle-même très mêlée: le royaume hongrois emploie des termes slaves et germaniques, comme l'Empire turc a déposé sur toute l'Europe Orientale – c'est une remarque de Petar Skok – des épaves de vocabulaire arabe, perse, romaïque, et même roumain (le nom turc, bulgare et roumain de la table, *masa* : L *mensa*). Et pourtant, dans notre texte comme dans la langue, les données essentielles restent exprimées en paroles romanes singulièrement archaïques: *aceste case de oameni rumâni, oi, cai, rîmători*, le nouvel acquêt: *aluare* (**ellevare*) « prélévement », et *judetz*, le centre politique régional, et, au dessus de tout, le nom impérial du chef d'état *Domn*. Ce terme de *Domn* redevenu royal avec le roi Carol I, notre contemporain, mort en 1914, qui était encore Vassal de la Porte lorsqu'il a sauvé l'armée russe de l'artillerie toujours redoutable des turcs sur le plateau bulgare en 1877.

Le plus ancien peuple chrétien et païen d'Europe, en un sens, avec les Albanais, ses frères, et les Basques, les voici maintenant recouverts par les flots d'une nouvelle barbarie infiniment perfec-

tionnée, conçue, ou du moins engendrée, en Occident, reçue, conçue et enfantée, encore, en Orient.

Calquant les proverbes authentiquement populaires, *apa curge, pietrele rămân,* l'eau coule ou court, les pierres restent, et *Românul nu piere,* le Roumain ne périt pas, nous avons risqué « l'à peu près » philologique *Românul rămâne* : comme un montagnard, comme un manant, le Roumain reste.

Rome, avril 1950.

Frédéric Tailliez S. J.

Nova et vetera. Comme notre document, cette étude confirme beaucoup de choses sues et fonde quelques choses nouvelles: *întărim și întemeiem.* Elle s'est trouvée aidée par la bienveillance de MM. E. Panaitescu et P. Iroiae, à Rome, du R. P. Barral, de passage, aussi de M. J. Boutière, à Paris, sans compter l'aide désintéressée d'un poète macédo-roumain, M. Perdichi – après l'obligeance de Mademoiselle F. Paraschivescu qui destine le document à un fonds *Ieremie Valahul.*

Je n'ai pas pu utiliser l'étude de M. Emil Turdeanu : *Legăturile românești cu mănăstirile Hilandar și Sfântul Pavel dela Muntele Athos,* dans *Cercetările Literare,* IV (1941); l'auteur veut bien me comuniquer, de Paris, que le village de *Iamnicul* est inconnu au *Marele Dictionar Geografic al României* de 1901.

COMMENTARII BREVIORES

Johannes Damaskenos, Rom und Byzanz (1054-1500)

Es wird in diesem Aufsatz der Versuch gemacht, festzustellen, ob und wie die Autorität des hl. Johannes Damaskenos bei den Religionsgesprächen und Unionsverhandlungen zwischen Lateinern und Griechen im Mittelalter angerufen worden ist.

I.

Von Leo IX. bis Gregor X.

Seit der Kirchentrennung des Ostens (1054) bis zum II. Konzil von Lyon (1274) wurden bekanntlich viele Schritte unternommen, um die frühere Kircheneinheit wiederherzustellen. Ich erinnere an das Konzil von Bari (1098), an den Briefwechsel zwischen den Päpsten und den byzantinischen Kaisern, der besonders im XII. Jahrhundert recht häufig war, an die Religionsgespräche, die uns aus der nämlichen Zeit die Lateiner Peter Grossolano, Erzbischof von Mailand, Anselm, Bischof von Havelberg, und Hugo Etherianus überliefert haben. Auch nach der Eroberung Konstantinopels und der Aufrichtung des lateinischen Kaiserreichs (1204) fehlte es weder an Religionsgesprächen noch an sonstigen Unionsversuchen. Hier müssen die Erörterungen von Konstantinopel und Herakleia im Pontos (1204, 1206, 1214) erwähnt werden, ferner jene von Nikaia und Nif (bei Smyrna) 1234. Besonders sind nach dem Untergang des lateinischen Kaiserreichs (1261) die Versuche des Siegers Michael VIII. Palaiologos erfolgreich gewesen, durch Verhandlungen mit dem Papsttum die Kircheneinheit zu erreichen, von der er sich politische Erfolge versprach. Die Päpste Urban IV., Klemens IV., das Kardinalskollegium während der

päpstlichen Sedisvakanz (1268-1271), Gregor X. konnten die Versprechungen des byzantinischen Kaisers nicht von vornherein abweisen und liessen sich mit ihm in Verhandlungen ein, die schliesslich zur Kircheneinigung auf dem Konzil von Lyon führten.

Wer nun die vielen Quellen über die Unionsbestrebungen seit Leo IX. bis Gregor X. unter dem Blickpunkt unseres Themas prüft, wird finden, dass Johannes Damaskenos s e l t e n darin erwähnt wird. Der erste Lateiner, der den Namen des griechischen Theologen in einer Streitschrift ([1]) mit den Griechen erwähnt, ist der Kardinal Humbert von Silva Candida. Obwohl sein Zeugnis nur unter den Hymnen des Johannes Damaskenos im *Oktoëchos* vorkommt, ist immerhin bemerkenswert, dass schon vor der bekanntlich späten Übersetzung des Werkes Πηγὴ γνώσεως ins Lateinische der Ruf des griechischen Kirchenlehrers im Abendland guten Klang hatte. Deshalb bringe ich das Zitat, nicht in der sehr verderbten Lesart von Migne ([2]), sondern in der etwas besseren Lesart, die ich in einer aus dem Anfang des XVI. Jahrhunderts stammenden Handschrift, dem Vaticanus Latinus 3843,11ᵛ, vorfand. Hier lautet die Stelle; *audite quid Ioannes monachus Damascenus in laude Dei Genitricis dicit : ῥύπτεται τῶν βροτῶν οὐσία διὰ σοῦ ὁμιλήσασα θείῳ πυρὶ ὡς ἔγκυφα (lege ἐγκρυφίας), πάναγνε παρθένε, ἐξ οὗ ἐξωπτήσατο καὶ σὲ ἀλώβητον διαφυλάξαντα* ([3])

([1]) HUMBERTUS, *Adversus Graecorum calumnias*, c. XIII = MIGNE PL 143, 940 B; vgl. Ὀκτωῆχος, ἦχος δ', Roma 1886, 62.

([2]) Die Stelle lautet: *audite quid Ioannes monachus Damascenus de laude Dei Genetricis dicit* ; Ἐπεὶ αὖτε τῶν βροτῶν οὐσία διὰ σοῦ ὁμιλίσασα θείῳ πυρί ὥς ἔγκυμα, πάναγνε παρθένε, ἐξ εὖ ὤπτης θεοτόκον ἀληθινὸν διαφυλάξαντα. – Auch in der Ausgabe Henricus CANISIUS, *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum* (sive Lectiones antiquae), ed. BASNAGE, III, Amsterdam 1725, 283, ist genau der gleiche entstellte Text zu finden.

([3]) Die lateinische Übersetzung (fast ganz), wahrscheinlich vom Verfasser der Handschrift Vaticanus Lat. 3843 herstammend, steht über den griechischen Worten, die ohne Akzent und mit den sogenannten Itazismen geschrieben sind. In der lateinischen Übersetzung habe ich statt *coniunctam* gesetzt *coniuncta* ; das Wort *subcinericius* statt *incurvata* hat der Übersetzer sinngemäss mit Rücksicht auf das spätere Wort *exassatus* (ich wählte dafür *exassavit*, was dem griechischen Text genau entspricht). Über den nicht leicht feststellbaren Sinn des von Humbert gebrauchten angeblichen Zitats ist soviel zu sagen, dass der Kardinal gegen die Streitschriften des Patriarchen Michael Kerullarios und des Metropoliten Leo von Achrida hervorheben will, dass die Anwendung des Ungesäuerten im Messopfer der Lateiner eine tiefe Symbolik enthalte, nämlich eine

purgatur mortalium natura per te coniuncta divino igni tanquam incurvata (subcinericius scil. panis), tota pura virgo, ex quo (igne) exassavit (eum), qui et te inviolatam conservavit.

In der Abhandlung des Hugo Etherianus (1) *De haeresibus Graecorum* wird Johannes Damaskenos zweimal erwähnt, einmal im Einwand des Niketas von Thessalonike gegen die katholische Lehre des Ausganges des Hl. Geistes, das zweitemal in der Widerlegung der griechischen Schwierigkeit. Beidemale wird nur die Stelle (2) *De fide orthodoxa*, I, c. 8 in Erörterung gezogen. Bringen wir die Antwort des Hugo Etherianus: *Solus vero Damascenus Ioannes dissidere a magno Cyrillo aliisque sanctis Patribus videtur, si tamen ita scribit :* (3) « *Spiritum ex Patre dicimus, et Spiritum Patris nominamus. Ex Filio autem Spiritum non dicimus, Spiritum vero nominamus* ». *Verumtamen et Scriptura sic se habente, non discordat hic sanctus a Latina veritate : hoc ad consuetudinem Ecclesiae Graecorum referendo, quae non esse Spiritum ex Filio confitetur, usque in hodiernum diem.*

Von der gegnerischen Seite zitierten auch Eustratios (4) und Niketas von Maroneia (5) in ihren Auseinandersetzungen mit den Lateinern den gleichen Satz *De fide orthodoxa* I, c. 8 (PG 94, 832 B-833 A): *Ἐκ τοῦ Υἱοῦ δὲ τὸ Πνεῦμα οὐ λέγομεν, Πνεῦμα*

Veranschaulichung der jungfräulichen Mutterschaft Mariens. Auch anderswo gebrauchte er das nämliche Bild; vgl. seine Abhandlung gegen Niketas Stethatos bei MIGNE, PG 120, 1029 B. Eine treffliche deutsche Übersetzung, die sich an den besseren Text im *Oktoëchos* anschliesst, bietet Kilian KIRCHHOFF, *Über Dich freut sich der Erdkreis. Marienhymnen der byzantinischen Kirche* (Münster i. W. 1940) 69 : Es wird geläutert die Natur der Sterblichen, die durch dich begegnet ist dem schreckbaren göttlichen Feuer wie ein unter heisser Asche gebackenes Brot, geröstet von dem, der auch dich unversehrt hat bewahrt.

(1) MIGNE PL 202, 588 B, 394 B-C.

(2) Burgundio von Pisa übersetzte den dritten und wichtigsten Teil des Werkes Πηγὴ γνώσεως ; diese Übersetzung wird gewöhnlich unter dem Namen *De fide orthodoxa* zitiert. Auch andere, wie Cerbanus und Robert Grosseteste, sind als Übersetzer des Johannes Damaskenos erwiesen. Zum ganzen Schrifttum des Johannes Damaskenos vgl. O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, V, Freiburg i. Br. 1932 54-65; R. L. SZIGETI, *Translatio latina Ioannis Damasceni saeculo XII in Hungaria confecta*, Budapest 1940.

(3) Die Interpunktionszeichen sind teilweise von mir.

(4) vgl. Andronikos DEMETRACOPULUS, *Bibliotheca ecclesiastica*, I, Leipzig 1866, 70.

(5) *Dialogus* VI, in MIGNE PG 139, 217 sq.

δὲ Υἱοῦ ὀνομάζομεν..., καὶ δι' Υἱοῦ πεφανερῶσθαι καὶ μεταδίδοσθαι ἡμῖν ὁμολογοῦμεν; aber ziehen daraus einen verschiedenen Schluss, ersterer im katholikenfeindlichen Sinn, letzterer im katholikenfreundlichen *ex Patre per Filium*. Mit Recht bemerkt daher Hergenröther (¹), der zum erstenmal Bruchstücke aus den Abhandlungen des Niketas veröffentlicht hat: « Niketas von Maronäa, Erzbischof von Thessalonich, sagte den Lateinern geradezu, das ex Filio verstanden wie ex prima causa sei verwerflich, aber verstanden wie ex Patre per Filium oder a Filio, qui est ex Patre, sei den Vätern, besonders dem Damascener und dem Athanasius entsprechend ». Auf den hohen Staatsbeamten unter Kaiser Manuel I. Komnenos, Andronikos Kamateros, der gegen die Lateiner öfters Johannes Damaskenos zitiert, werde ich zu sprechen kommen bei meinen Ausführungen über Johann Bekkos, der eine eigene Schrift gegen Kamateros verfasst hat.

In den Religionsgesprächen von Nikaia und Nif, über die uns die ausführlichen Berichte der vier päpstlichen Abgesandten (zwei Dominikaner und zwei Franziskaner) und ausserdem griechische Quellen vorliegen, finde ich den Namen des Johannes Damaskenos nur ein einziges Mal erwähnt. Dies geschieht von Seite des Patriarchen Germanos II. zugleich im Namen der übrigen griechischen Synodalen, der in seinem Brief (²) an Gregor IX. den Heiligen als Anwalt gegen die katholische Lehre des Ausganges des Hl. Geistes anruft unter Benützung der bekannten Stelle aus seinem Werke *De orthodoxa fide*, I, c. 8. Wohl aus dem Bedürfnis der Seelsorge heraus ist 1252 in der Dominikanerresidenz von Konstantinopel ein Werk von P. Bartholomäus O. P. verfasst worden, das sich mit den Unterscheidungslehren zwischen der katholischen und der getrennten griechischen Kirche befasst. In diesem Buch kommt der Kirchenlehrer zu Ehren. Bei der Darlegung über das Fegfeuer verwertet der P. Bartholomäus neben Gregor von Nyssa und Basileios den hl. Johannes Damaskenos und zwar seine Abhandlung *De iis, qui in fide dormierunt*; fast auf dieselbe Weise ist zwei Jahrhunderte später auf dem Konzil von Florenz die Autorität des Damaskenos in den sogenannten Konferenzen über das Fegfeuer von Kardinal Julian Cesarini verwendet worden.

Keine einzige Verweisung auf Johannes Damaskenos findet sich in den Unionsverhandlungen, die dem II. Konzil von Lyon voraus-

(¹) Jos. Hergenröther, *Photius*, III, Regensburg 1869, 796.
(²) vgl. L. Wadding, *Annales Minorum*, II³, 398.

gingen. Auch Thomas von Aquin, der im Auftrag des Papstes Urban IV. gerade bei diesem Anlass seine Schrift *Contra errores Graecorum* verfasst hat, stützte sich nicht auf Johannes Damaskenos, obwohl er ihn in seinen andern Schriften (¹), vor allem in der *Summa Theologica*, nach dem Beispiel des Petrus Lombardus fleissig verwertet hat. Beide verwerteten die lateinische Übersetzung des Burgundio von Pisa; Petrus Lombardus benützte jedoch auch die lateinische ältere Übersetzung des Cerbanus, die in Ungarn vor 1150 entstanden ist. Schon Hugo Etherianus schliesst sich in dem oben mitgeteilten Zitat enge an die Übersetzung des Burgundio von Pisa an. Für die Verwertung des Johannes Damaskenos im spätmittelalterlichen Schrifttum über Unionsfragen haben jene Griechen, die die Kircheneinigung angenommen haben, besondere Bedeutung, allen voran Johannes Bekkos.

II

Vom Konzil von Lyon bis zum Konzil von Florenz

Im Konzil von Lyon (1274) ist Johannes Damaskenos nicht erwähnt, auch nicht in den Papstbriefen, die der Ausführung der Lyoner Kircheneinigung dienen sollten. Dafür werden wir entschädigt durch die Schriften des grossen Verteidigers der auf dem Konzil von Lyon ausgesprochenen und verwirklichten Kircheneinheit, des katholischen Patriarchen des griechischen Ritus Johannes Bekkos. Ihm gebührt das grosse Verdienst, die Autorität des Johannes Damaskenos für den katholischen Unionsgedanken gegen die griechischen Einwände geschützt und auch positiv für die katholische Unionsarbeit verwertet zu haben. Er wies die katholikenfeindliche Benützung des Johannes Damaskenos durch Andronikos Kamateros zurück.

(¹) vgl. Ignaz BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter*, in *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, XVII, 3. und 4. Heft, Paderborn 1931, 44-46; J. DE GHELLINCK, S. I. *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, in *Museum Lessianum*, section historique, No. 10, édition IIe, Bruges-Bruxelles-Paris 1948, 368-369, 374-415; Parthenius MINGES O. F. M. *Zum Gebrauch der Schrift « De fide orthodoxa » des Joh. Damascenus in der Scholastik*, in *Theologische Quartalschrift*, XCVI (1914) 225-247.

Dieser zitierte unter anderem die bekannte Stelle aus *De fide orthodoxa*, I, c. 8 (PG 94, 832 B-833 A), ferner I, c. 12 (PG 94, 848 D-849 B), I, c. 7 (PG 94, 805 B). Auch die Einwände des Georg Kyprios widerlegte Bekkos ähnlich; vgl. PG 141, 873 D-876 D. Ausser der Widerlegung baute Bekkos die Autorität des Kirchenlehrers in seine katholischen Unionsschriften ein. Er verwertete, wie Jugie (1) ausführt, auf einer Synode von Konstantinopel 1285 gerade die Stelle des Johannes Damaskenos über Gott Vater in seinem Werk *De fide orthodoxa*, I, c. 12, (PG 94, 848 D): *διὰ Λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ Πνεύματος* gegen die Feinde der Union. Besonders hat die Schrift des Bekkos *Epigraphae* neben den andern Kirchenvätern auch den Johannes Damaskenos für die katholische Lehre des Ausganges des Hl. Geistes ergiebig verwendet; vgl. PG 141, 645 C, 693 B, 709 B, 712 D. Bekkos (2) hat sicher Einfluss gehabt auf die Erörterungen im Konzil von Florenz.

Nach der Zertrümmerung der Lyoner Kircheneinheit in Konstantinopel durch den Kaiser Andronikos II., der früher sich auf diese verpflichtet hatte zusammen mit seinem Vater, wurde der Unionsgedanke auch von byzantinischer Seite aus dann und wann erwogen oder wenigstens in die Politik der Regierung hineinverwoben. So tat es Andronikos II. selber 1323 gegenüber dem Papst Johann XXII. Der Enkel des Andronikos II., Andronikos III., sandte 1339 den berühmten Barlaam zu Benedikt XII. Wegen der Heirat des Andronikos III. mit der katholischen Prinzessin Anna von Savoia fand der Unionsgedanke leichter Eingang besonders in den intellektuellen Kreisen, aus denen mehrere Männer wie z. B. Demetrios Kydones zur katholischen Kirche sich heimfanden. Johann V. Palaiologos, der Sohn des Andronikos III., legte feierlich zu Rom am 7. Oktober 1369 vor vier Kardinälen das katholische Glaubensbekenntnis ab und huldigte feierlich vor St. Peter dem Papst Urban V. Sogar während der Zeit des abendländischen Schismas (1378-1417) fanden die kirchlichen Einigungsbestrebungen zwischen Rom und Byzanz tatkräftige Unterstützung.

Sehen wir nun, wie die Autorität des hl. Johannes Damaskenos für den kirchlichen Unionsgedanken im XIV. Jahrhundert verwertet

(1) M. Jugie, *De Processione Spiritus sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes*, in *Lateranum*, Nova series, II, Romae 1936, 188, Anmerkung 2.

(2) Auch in andern Schriften kommt Bekkos auf Johannes Damaskenos mit ehrenvoller Erwähnung zu sprechen; vgl. z. B. die II. Rede *De depositione sua*, c. 20 (PG 141, 996 B-997 B).

worden ist. Hier muss zuerst an die Bedeutung des Konvertiten Demetrios Kydones (1) für diese Frage erinnert werden. Er war es, der durch das Studium des hl. Thomas von Aquin und einen unbekannten Dominikaner von Konstantinopel auch auf den von jenem viel zitierten Johannes Damaskenos aufmerksam gemacht worden war; machte er doch selber eine griechische Übersetzung eines grossen Teiles der theologischen Schriften des abendländischen Kirchenlehrers. Wer die sorgfältigen Untersuchungen des Bischofs von Eichstätt Michael Rackl und des Kardinals Johann Mercati über Demetrios Kydones beachtet, findet ausdrückliche Zitate des Johannes Damaskenos nicht bloss in seiner Übersetzung des hl. Thomas von Aquin, sondern auch in andern seiner Schriften oder wenigstens der in seinen Händen befindlichen Codices, z. B. des Vaticanus graecus 604, in dem mehrere Texte des Johannes Damaskenos niedergeschrieben (2) sind. Barlaam, der spätere katholische Bischof von Gerace (Kalabrien), hat gerade seinem Freund Demetrios schwierige Stellen des Johannes Damaskenos erklärt (3), um ihm die Übereinstimmung dieses Kirchenlehrers mit den andern Kirchenvätern aufzuzeigen; so hatte Demetrios mit der bekannten Stelle aus *De fide orthodoxa*, I, c. 8 (94, 832 B-833 A) eine Schwierigkeit, deren Lösung er sich von Barlaam erbat. Sogar Nilos Cabasilas (4) zitierte mehrmals *De Fide orthodoxa* I, c. 8, hatte sich aber vom Geist des grossen Vorkämpfers des « scholastischen » Studiums der Philosophie und Theologie sehr abgewandt. Im übrigen benützte er ihn mehr indirekt, durch Benützung der Damaskenos-Zitate, wie P. Candal (5) bewiesen hat. Der grosse griechische Vorkämpfer gegen die Irrlehre des Palamismus, Johannes Kyparissiotes (6), hat sehr oft Johannes Damaskenos zitiert, das Werk *De orthodoxa fide* und andere seiner Schriften, z. B. kirch-

(1) Giovanni Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca, e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*, in *Studi e testi*. 56 (Roma 1931) 62 ff.

(2) vgl. Mercati 263-265.

(3) vgl. ihre Briefe in Migne PG 151, 1294 C-D. 1215 C.

(4) vgl. E. Candal S. I., *Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de Processione Spiritus sancti*, in *Studi e testi*, 116 (Romae 1945) 411.

(5) E. Candal, *Opus ineditum Nili Cabasilae de Spiritus Sancti processione contra Latinos*, in *Orientalia Christiana Periodica*, IX (1943) 281-282.

(6) vgl. den *Index scriptorum in decadibus Cyparissiotae citatorum*, bei Migne PG 152, 993-994.

liche Hymnen. Wohl von seelsorglichen Erwägungen ausgehend hat der Dominikaner Philipp von Pera zu Anfang des XIV. Jahrhunderts einige Abhandlungen geschrieben, von denen hier die mit *Sufficere quidem* beginnende in Betracht kommt, worin er vor allem über den Ausgang des Hl. Geistes handelt. In diesem Werk zitiert er, wie P. Schultze nachgewiesen hat, mehrmals den hl. Johannes Damaskenos. Er erläutert zunächst den Sinn der Damaskenosstelle *De fide orthodoxa*, I, c. 8, (PG 94, 832 B-833 A) darlegend, dass der Heilige damit nicht den Ausgang des Hl. Geistes vom Sohn geleugnet habe. Dann fügt er eine Beweisstelle aus einem angeblich von Damaskenos verfassten liturgischem Gebet an, das sich auf die Muttergottes bezieht und Christus, der uns den Hl. Geist verleihen möge, der aus dem Vater durch Dich (Christus) hervorgeht; es folgt eine andere liturgische angebliche Damaskenosstelle, die sich in den Menäen des 8. Mai findet. Endlich folgen noch drei Beweisstellen aus *De fide orthodoxa*, I, c. 8 (PG 94, 828 D), c. 13 (PG 94, 856 B; 2 Stellen), und aus dem *Tractatus de SS. Trinitate* (PG 95, 13A). Philipps von Pera Damaskenosbeweise hat der Erzbischof von Kreta Fantinus Vallaresso in sein Werk (1) *Libellus de ordine generalium conciliorum et unione Florentina*, das von P. Schultze kritisch herausgegeben worden ist, herübergenommen.

III.

Das Konzil von Florenz

In grösserem Massstabe als in früheren Unionsverhandlungen wurde die Autorität des hl. Johannes Damaskenos auf dem Konzil von Florenz angerufen. Schon am 4. Juni 1438 legte der Kardinal Julian Cesarini in den sogenannten Konferenzen über das Fegfeuer die katholische Lehre mit einer siebenfachen Beweisreihe dar. In der sechsten, die aus den lateinischen und griechischen Vätern genommen ist, wird der hl. Johannes Damaskenos also eingeführt (2):

(1) Bernh. Schultze S. I. *Libellus de ordine generalium conciliorum et unione Florentina*, in *Concilium Florentinum, Documenta et scriptores*, II, 2, Rom 1944, 38-40.

(2) G. Hofmann S. I., *Concilium Florentinum. Erstes Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer*, in *Orientalia Christiana*, XVI, 3 (Roma 1929) 296-297.

Consonat praedictis Damascenus in quodam sermone de suffragiis mortuorum: Mysteriorum conscii discipuli Salvatoris et sacri apostoli in tremendis et vivificis mysteriis memoriam fieri eorum, qui fideliter dormierunt, sanxerunt (PG 95, 249 B). Cesarini kannte diese Stelle nur mittelbar aus einem Zitat des hl. Thomas von Aquin, *In librum Sententiarum*, distinctio XLV, quaestio II de suffragiis, articulus 1, quaestiuncula 1. Auch Markus Eugenikos (1) scheint in einer seiner Reden zwei Väterzitate aus Johannes Damaskenos herübergenommen zu haben, wenigstens nach dem Wortlaut einer Handschrift, die der Herausgeber in der Anmerkung wiedergibt, und dieselben auch in seiner dritten Rede ebenda wiederholt zu haben. Aber er berief sich in seiner dritten Rede auch direkt (2) auf Johannes Damaskenos, indem er eine Begriffsbestimmung des Himmels mit den Worten dieses Kirchenlehrers gab (PG 94, 852 B).

In den öffentlichen Sitzungen zu Ferrara über die Frage des liturgischen Symbols, zu dem die Griechen nicht einmal einen katholischen Zusatz gestatten, wurde Johannes Damaskenos weder von den Lateinern noch von den Griechen zitiert.

Hingegen wurde er in der Erörterungen über den Ausgang des Hl. Geistes zu Florenz am 2. März 1439 erwähnt und zwar von griechischer Seite. Markos Eugenikos wollte gegen den Dominikaner Johann von Montenigro (Montenero), der den Begriff des Ausganges erläutert hatte, neben dem Schriftwort Joh. XVI, 28 einen Satz des Johannes Damaskenos (PG 96, 604 C-D) ins Feld führen. Nachdem die öffentlichen Konzilssitzungen über die grosse Frage des Ausganges des Hl. Geistes zu keiner Einigung geführt hatten und daher am Ende März unterbrochen wurden, versuchten die Lateiner und die unter Führung Bessarions und Isidors von Kiew und des Kaisers Johann VIII. Palaiologos zur Einigung mehr bereiten Griechen durch Gruppenberatungen ein günstiges Ergebnis zu erzielen. Bessarion hielt in einer Sondersynode der Griechen am 13. und 14. April 1439 eine grosszügige Rede über die Notwendigkeit der Kircheneinheit (3) und legte dar, dass die abendländischen und morgenländischen Kirchenväter in der Frage des *Filioque* einig wä-

(1) L. Petit, *Documents relatifs au Concile de Ferrare*, 1, in Graffin-Nau XV, Paris 1920, 115, 120.

(2) Petit 153.

(3) E. Candal, *Bessarion Nicaenus in Concilio Florentino*, in *Orientalia Christiana Periodica*, VI (1940) 150-151.

ren. Unter den letzteren zitierte er eigens Johannes Damaskenos (PG 94, 848 D; 849 A), der sagt: *Λόγου γεννήτωρ καὶ διὰ Λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ Πνεύματος. — Τὸ δὲ Πνεῦμα, ἐκφαντορικὴ τοῦ κρυφίου τῆς θεότητος δύναμις τοῦ Πατρός, ἐκ Πατρὸς μὲν δι' Υἱοῦ ἐκπορευομένη.*

Auch die Schwierigkeit aus Johannes Damaskenos (PG 94, 832B-833A), die schon mehrmals in diesem Aufsatz als Einwand der Griechen erwähnt worden ist, löst er in trefflicher Weise. Auch in einer griechischen Synode (1) vom 30. Mai 1439 wurde wieder unter den Väterstellen für die Übereinstimmung mit den Lateinern in der Frage des Ausganges des Hl. Geistes Johannes Damaskenos zitiert. In seiner ersten und zweiten Rede über die hl. Eucharistie legte Johann Torquemada O. P. die katholische Lehre vor einer Abordnung von Griechen 16. bis 20. Juni 1439 dar und bei diesen Gelegenheiten zitiert er unter seinen Väterbeweisen auch Johannes Damaskenos, *De fide orthodoxa*, IV, c. 13 (PG 94, 1140 B, 1141 A).

Einen Grund für die bessere Kenntnis des Johannes Damaskenos bei den lateinischen Synodalen dürfen wir darin erblicken, dass der General der Kamaldulenser, Ambrosius Traversari, der auch im griechischen Schrifttum wohl bewanderte Humanist, durch Zusammenstellung von Väterstellen den Synodalen gute Dienste leistete. Ihm kam zu nutze das Werk des griechischen Dominikaners Manuel Kalekas (2), *Adversus Graecos*, das der päpstliche Abgesandte Anton di Massa O. F. M. von Konstantinopel um 1423 in das Abendland gebracht und das Traversari im Auftrag des Papstes Martin V. aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt hatte. In diesem Werke ist Johannes Damaskenos mehrmals zitiert und zwar nur in den drei ersten Teilen, die über den Ausgang des Hl. Geistes handeln; vgl. PG 152,35 A; 82 A; 99 D; 100 A; 133 C-D; 139 B; 158 C; 159 B-C.

Unter den Verteidigern des Konzils von Florenz, die zugleich Schriftsteller waren, ist ausser dem schon oben erwähnten Erzbischof von Kreta Fantinus Vallaresso noch Johann Torquemada zu erwähnen, der in seiner Erklärung des Unionsdekretes den hl. Johannes Damaskenos sechsmal zitiert (3), wovon fünf Stellen dem

(1) G. Hofmann S. I., *Die Konzilsarbeit in Florenz*, II, in *Orientalia Christiana Periodica*, IV (1938) 392.

(2) Ausgabe der lateinischen Übersetzung in Migne PG 152, 13 A-258 B.

(3) E. Candal, *Apparatus super decretum Florentinum unionis Grae-*

Werk *De fide orthodoxa* und 1 Stelle der Abhandlung *De his, qui in fide dormierunt*, entnommen sind. Georg von Trapezunt (1) und der katholische Patriarch von Konstantinopel Gregorios Mammas, zwei andere Zeitgenossen und auch Augenzeugen des Konzils von Florenz wie die zwei ebengenannten, erwähnen den hl. Johannes Damaskenos in ihren der Union gewidmeten Schriften. Besonders ist Gregorios Mammas reich in seinem Lob gegenüber dem griechischen Kirchenvater; vgl. PG 160, 41 D; 44 A; 48 A; 77 D; 80 A; 232 A. Er tut ein doppeltes: er widerlegt falsche Deutungen des Johannes Damaskenos, die Markus Eugenikos in seinen Streitschriften unter Berufung auf diesen Kirchenvater gegeben hatte, und zieht selber die klaren Stellen zum Beweis der katholischen Lehre heran. Er wird in seiner Hochschätzung des Johannes Damaskenos vom Verfasser der griechischen Geschichte des Florentiner Konzils, dem Protopapas von Kreta und späteren Bischof von Methone Johannes Plusiadenos oder (mit dem Bischofsnamen Joseph, † 1500), übertroffen. Dieser erwähnt den Kirchenlehrer an folgenden Stellen: PG 159, 968 B; 1042 D; 1057 C; 1092 C; 1229 A; 1237 A-B; 1249 A-B; 1260 A-B; 1284 D; 1292; auch einen Pseudo-Damaskenos 1313 D. Charakteristisch bei Joseph von Methone ist seine Bevorzugung der Hymnen des Heiligen. Wenn auch die Verfasserschaft nicht immer sicher ist, so legen doch die Zitate ein schönes Zeugnis für die zunehmende Verehrung des Kirchenlehrers ab. Selbst die gegen die Union heftig kämpfenden Männer, wie Markus Eugenikos, beugen sich der Autorität des Johannes Damaskenos, wenn sie ihn auch öfters falsch auslegen. Ausser den schon oben erwähnten Beispielen erinnere ich an die von Petit herausgegebenen (2) *Testimonia a Marco Ephesio collecta*, noch während des Konzils von Florenz verfasst, wo an letzter Stelle (c. 121) gegen den Ausgang des Hl. Geistes « Johannes, der demütige Mönch und Priester » zitiert

---

corum, in *Concilium Florentinum, Documenta et scriptores*, II, 1 (Romae 1942) 132.

(1) Georg von Trapezunt befand sich seit 1428 in Italien und wurde später von Papst Eugen IV. und Nikolaus V. im Dienst der römischen Kurie verwendet; seine Anwesenheit auf dem Konzil von Florenz ist sicher; vgl. seine zwei Damaskenos-Zitate in MIGNE PG 161, 800 A-B; 809 C.

(2) *Documents relatifs au concile de Florence*, II, in GRAFFIN-NAU, XVII, 2 Paris 1923, 366-367, 436-437, 451-452.

wird; an die *Capita syllogistica*, c. 22, c. 25; an die *Confessio fidei*, c. 1. (6 Stellen, meist *De fide orthodoxa*); an seine *Epistola encyclica*, c. 3 (3 Stellen aus *De fide orthodoxa*). Georgios Scholarios, der als Laie dem Konzil von Florenz in der Umgebung des griechischen Kaisers beiwohnte, aber später besonders als Mönch und Patriarch die Kircheneinigung heftig bekämpfte, wandte sich gegen das *Filioque* auch unter Berufung auf Johannes Damaskenos [1], besonders aus *De fide orthodoxa* (PG 94, 805 B; 816 C; 824 A; 832 B; 848 C-D; 849 A-B), aus der *Homilia in Sabbatum Sanctum* (PG 96, 604 D; 605 B). Aber, wie Jugie [2] gut bemerkt, hing Scholarios in seinen griechischen Väterzitaten viel von Markus Eugenikos ab.

Bessarion hat nach dem Konzil in seiner berühmten Abhandlung *De Sacramento Eucharistiae et quibus verbis Christi corpus conficitur* den Johannes Damaskenos fleissig verwertet. Er geht nicht bloss auf die von ihm entnommene Stelle *De orthodoxa fide* IV, c. 13 (PG 94, 1153 B-C) ein, die gegen die katholische Eucharistielehre ausgelegt wird, weil die eucharistischen Gaben (δῶρα) nach der hl. Wandlung als ἀντίτυπα von ihm bezeichnet werden, und sagt freimütig: [3] Καὶ ἡμῖν οὖν θαυμαστέον μέν, ὅπως τοῦτο εἴρηκεν ὁ ἐκ Δαμασκοῦ Ἰωάννης. Μνηστέον δὲ ὅμως, ὡς ἄνθρωπος ἦν, κἂν ὁποσηοῦν ἁγιωσύνῃ διέλαμψεν, καὶ ποτέ τι μὴ πάνυτοι ἠκριβωμένον εἰπεῖν, ἡμᾶς τε μὴ δεῖν ἐντεῦθεν αὐτόν τε καὶ τοὺς ἄλλους, περὶ ὧν σαφέστατα καὶ ὁμοφώνως εἰρήκασιν, ἀλλ' ἐξ ἐκείνων καὶ ταῦτα σταθμίζειν τε καὶ κρίνειν. Aber er ist in der Lage, in der nämlichen Schrift klarere Zeugnisse des Kirchenlehrers für seinen rechten Glauben anzuführen. Ich verweise auf die 8 genau vom neuen Herausgeber [3] der Schrift (bei Migne ist nur der lateinische Text) bezeichneten Damaskenos-Zitate; sie sind sämtlich aus *De fide orthodoxa* genommen und zwar aus dem IV. Buch. Bessarion gibt auch in seiner dem Alexios Laskaris Philanthropinos gewidmeten Abhandlung über den Ausgang des Hl. Geistes eine eingehende Erklärung der von den Gegnern gebrauchten Damaskenos-Stelle *De fide orthodoxa*, I, c. 8 und legt sie in katholischem Sinne aus (PG 161, 396 C-401 A).

(1) vgl. L. Petit-X. A. Siderides-M. Jugie, *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, II, Paris 1929, 506.

(2) ebenda S. XXXIII (der Einleitung).

(3) vgl. cap. 14 dieser Abhandlung bei Ludwig Mohler, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis*, in *Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte*, XXIV, Paderborn 1942, 60-63.

IV.

Rückschau

Wenn wir die Benützung des Johannes Damaskenos in den Unionsverhandlungen und Religionsgesprächen zwischen Griechen und Lateinern seit 1054 bis 1500 uns vor Augen halten, so lässt sich sagen, dass diese sich innerhalb bescheidener Grenzen gehalten haben und dass andere Kirchenväter weit mehr als er zur Verwendung gekommen sind. Ein Grund war der, dass den Lateinern Johannes Damaskenos in seinem Schrifttum erst kurz vor der Mitte des XII. Jahrhunderts durch Cerbanus und von 1150 ab vor allem durch Burgundio von Pisa in lateinischen Übersetzungen teilweise erschlossen worden ist. Die Griechen selber haben um dieselbe Zeit durch die unter Manuel Komnenos gepflegten Religionsgespräche den Johannes Damaskenos mehr beachtet und so entstand ein Schrifttum (z. B. Andronikos Kamateros), in dem auch dieser Kirchenvater zitiert wird. Aber am meisten haben die durch die zwei Unionskonzilien von Lyon und Florenz angeregten Erörterungen zum steigenden Einfluss des Johannes Damaskenos beigetragen: in dieser Beziehung sind von den Katholiken der Patriarch Johann Bekkos, der Dominikaner Manuel Kalekas, der Kardinal Bessarion, der Patriarch Gregorios Mammas und der Bischof Joseph von Methone in erster Linie zu nennen; aber auch Philipp von Pera, der auf Fantinus Vallaresso einwirkte, und Johann Torquemada verdienen besondere Erwähnung. Von den getrennten Griechen sei nochmals Andronikos Kamateros genannt und der Metropolit von Ephesos Markus Eugenikos, der seinerzeit auf Georg Scholarios seinen starken Einfluss ausgeübt hat; jedoch ist nicht zu vergessen, dass durch die griechische Übersetzung des hl. Thomas von Aquin, der öfters Johannes Damaskenos zitierte, nicht bloss der Übersetzer Demetrios Kydones, sondern auch andere, z. B. Georg Scholarios, der überdies selber des Lateinischen kundig war, in ihrer Kenntnis des Johannes Damaskenos gefördert worden sind. Auch die Kämpfe um den Palamismus veranlassten die Berücksichtigung des Johannes Damaskenos. Von den Schriften des Kirchenlehrers ist besonders sein Werk *De fide orthodoxa* benutzt worden; aber auch die in dem gottesdienstlichen Gebrauch befindlichen Hymnen des Heiligen sind nicht übersehen worden. Wenn von Seite nicht weniger Getrennter

die katholische Kirche wegen ihrer Hochschätzung der Scholastik und ihrer klugen Grundsätze über das rechte Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Wissen und Glauben, nicht immer verstanden ([1]) wird, wenn ferner die katholische Frömmigkeit von den falschen Wegen durch das kirchliche Lehramt bewahrt bleibt, so war es sicher eine gute Fügung der Vorsehung Gottes, dass Leo XIII. den griechischen Kirchenvater zum Kirchenlehrer erhoben hat.

GEORG HOFMANN S. I.

Palimpsestbruchstücke der syrischen Version der Jakobusanaphora aus dem 8. Jahrhundert in der Handschrift add 14615 des British Museum.

Unter der Nummer DCCCXXIV hat W. WRIGHT in seinem *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, Part II, 840-842, eine Handschrift beschrieben (add 14615), welche in einer eleganten Schrift des 10. oder 11. Jh. einige theologische Werke bringt und in ihrer Gänze ein Palimpsest ist. Wright hat auch schon erkannt, dass die untere Schrift keinen einheitlichen Charakter hat und dass der ältere Text einem syrischen Sacerdotale entstammt, welches in gutem Estrangelo im 8. Jh. geschrieben ward und mit der Jakobusanaphora anhob. Dem scharfen Blick des Herausgebers des römischen Anaphorenwerkes ([2]), A. RAES S. J., ist auch dieser älteste syrische Zeuge der Jakobusanaphora im Wrightschen Katalog nicht entgangen, obschon er dort nicht unter den liturgischen, sondern, wie die Oberschrift es verlangt, unter den theologischen Hss erscheint. In seiner Introductio ([3]) macht R. sowohl in der Beschreibung der Hss des British Museum, welche jakobitische Anaphoren enthalten, wie bei der Aufzählung der Hss der Jakobusanaphora darauf aufmerksam. Diese Angaben waren mir kostbar, und ich war froh, dass ich sie bei der Vorbereitung einer zunächst ganz anderen Dingen geltenden

([1]) vgl. Stanislaus TYSZKIEWICZ, *Der hl. Johannes von Damaskus und die russische antirömische Polemik*, in *Zeitschrift für katholische Theologie*, XL (1919) 78-104.

([2]) Anaphorae Syriacae quotquot in codicibus adhuc repertae sunt cura Pontificii Instituti Studiorum Orientalium editae et latine versae, Bisher erschienen Vol. I. (Rom 1939-1944).

([3]) a. a. O. XXVI und XL.

englischen Studienreise, die mir die Güte Gottes für den September und Oktober 1949 bescherte, nicht übersah. Nachdem ich im November 1948 von den Erben A. Rückers das Material für eine Ausgabe der syrischen Jakobusanaphora erhalten hatte, welche in dem obengenannten römischen Unternehmen ihren Platz haben soll, musste mir etwas daran liegen, auch dies Palimpsest mit dem ältesten aller bekannten Textzeugen jener Anaphora kennen zu lernen. Schon die erste Begegnung mit dieser Hs am 2. September 1949 zeigte mir, dass die Unterschrift nicht eben stark herauskam, und dass der Titel der Jakobusanaphora, den Wright auf Fol 1 sah, ziemlich das einzige ist, was sich von den erhaltenen Resten dieser Liturgie unmittelbar dem Auge aufdrängt. In den ersten Tagen des September und in den ersten beiden Wochen des Oktober nahm ich mir zu Beginn der Tagesarbeit gelegentlich dies Palimpsest vor, um mit noch morgenfrischen Augen einiges herauszuholen. Ich fand die Jakobusliturgie auf den Folien 1^v und 2^r, sowie 9^v. Nach und nach kam dann auch einiges auf das Papier der alten Rückerschen Ausgabe (1). Als ich mich dann eine Woche lang – vom 18.-24. Oktober – mit einem lateinischen Palimpsest befasst hatte und darauf in die orientalische Abteilung zurückgekehrt war, ging ich dem syrischen Palimpsest systematisch zuleibe. Ich sah im Geiste ein kleines, selbstgefertigtes Heftlein Alban Dolds vor mir erscheinen, das er mir irgend wann einmal gezeigt hatte, und in welchem er jeden Buchstaben, den er in dem betreffenden Palimpsest gefunden hatte, an dem ihm zukommenden Platz eingetragen hatte. Ich dachte ihn noch zu überbieten, nahm genau die Breite des Schriftspiegels meiner Hs – zwischen 10, 5 und 11, 2 cm etwa – und setzte mit Hilfe eines Metermasses jede syrische Letter der unteren Schrift ganz an den Ort, den sie im Palimpsest besass, und gab dazu jedem Wort genau die ihm gebührende Schriftbreite. Ich nehme an, dass Alban Dold und andere Palimpsestleser unter Umständen ganz ähnlich vorgehen. Für mich selbst war es eine kleine Entdeckung. Und ich tat ein zweites, was jedem Palimpsestbearbeiter gewiss auch selbstverständlich ist, mir aber, dem Neuling auf diesem Gebiet, etwas ganz Neues war, ich untersuchte die Blattlagen der vorliegenden jüngeren Hs, um die Zusammenhänge der Folien aufzudecken; und, ich ging daran, systematisch festzustellen,

(1) A. Rücker, *Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Ja'qôb(h) von Edessa*, Liturgiegeschichtliche Quellen, Heft 4, Münster i. W. 1923.

ob auf irgend einer Seite – und damit auch auf den drei anderen, mit ihr in einem Doppelfolio zusammenhängenden – Spuren der Jakobusanaphora zu entdecken waren, oder eventuell von einer anderen Schrift, oder einer anderen Liturgie. Die jetzige Hs besteht fast nur aus Quinionen, von denen der zweite mit den Folien 11-19 unvollständig ist, indem fol 19 allein steht; nur die Folien 30–41 bilden einen Senio. Nun hatte schon Wright, wie gesagt, auf fol 1^v die Überschrift der Anaphora entdeckt. Mit fol 1 hängt aber fol 10 zusammen. Also muss auch dieses die Jakobusliturgie enthalten. Aber ich konnte auf seinen beiden Seiten nichts von der alten Schrift finden, was mir einen Schlüssel an die Hand gegeben hätte und würde wohl auch bei besseren Lichtverhältnissen, als denen des ausgehenden Oktobers, nichts Brauchbares entdeckt haben. Auf den Folien 2^r und 9^v hatte ich schon Anfang September die Jakobusliturgie gefunden. Sie bilden das zweite Doppelfolio des ersten Quinio. Allein auch hier blieb mir der Zugang zu der Unterschrift auf 2^v und 9^r verschlossen. Sie war allzu gut gelöscht. Der unvollständige Quinio von 11 bis 19 enthält mit ziemlicher Sicherheit nichts von unserer Anaphora, wie das der zu schmale Schriftspiegel, bzw. auch positive, ihr fremde Lesarten, oder auch beide Argumente zusammen, beweisen. Von dem dritten Quinio ist mir das äussere Folienpaar mit Blatt 20 und 29 unklar geblieben, während 21–28 aus den soeben genannten Gründen für uns ausscheiden. Der Jakobusanaphora begegnete ich dann wieder, und zum letztenmal, auf fol 40^r in der folgenden Lage, die ein Senio ist, wie wir hörten. 40^v war zu sehr abgeschabt, ebenso Blatt 31, das mit 40 zusammengehört. Die Folien 30/41, 32/39 (die auf dem Kopf stehen) und 33/38 (vielleicht auch 35/36, von denen ich keine Notizen finde) blieben mir mangels geeigneter Indizien rätselhaft. Die Hand des Schabers war auch hier zu sorgsam. 34/37 gehören sicher nicht zur Jakobusliturgie. Alle folgenden Quinionen dürften ziemlich sicher anderen Inhaltes sein, nur bei 73/80 und 74/79 der vorletzten Lage machte ich mein Fragezeichen. Alle Bemühungen dreier Arbeitstage (25.-27. Oktober) zeitigten also nur wenige Fragmente unserer Jakobusanaphora, nämlich fol 1^v, 2^r, 9^v und 40^r. Aber diese Blätter, besser gesagt, die Teile dieser Blätter, welche ich zu lesen vermochte, sind so charakteristisch, dass es sich verlohnt, ihnen eine kleine Untersuchung zu widmen. Aber zunächst: Was enthalten diese Fragmente? Auf fol 1^v beginnt die Anaphora, wir hörten es bereits. Wir sehen die Überschrift und den Anfang des Gebetes vor dem Friedenskuss. Fol 2^r versetzt uns tief hinein in die grossen Fürbittengebete nach

der Epiklese. Die betreffenden Stücke stehen in der erwähnten Rückerschen Ausgabe S. 32, Zeile 10 ff und S. 26, letzte Zeile, bis S. 28, Zeile 5. Das dritte Bruchstück umfasst einen Teil des Einsetzungsberichtes. Man findet ihn bei Rücker auf den SS. 14 und 16. Endlich das vierte Stück. Es führt uns wieder an den Anfang der Anaphora zurück und hat uns den Schluss der Friedensgebete und den Beginn des Gebetes über die Kelchhülle, das sich anschliesst, bewahrt und das bei Rücker auf S. 6 abgedruckt ist. Und nun die Texte! Es sei noch bemerkt, dass ich ausser diesen einigermassen zusammenhängenden Textteilen von den Folien 1ʳ, 2ʳ und 9ʳ noch einzelne Buchstaben und Wörter insbesondere kräftiger hervortretende Rubriken, notiert habe. Ich darf sie in diesem Zusammenhang ruhig weglassen, da sie für die Textvergleichung belanglos sind.

Fol. 1ᵛ

1 ܐܢܦܘܪܐ ܕܩܕܝܫܐ ܝܥܩܘܒ ܐܚܘܗܝ ܕܡܪܢ

2 ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܘܪܫܠܡ ܨܠܘܬܐ ܕܩܕܡ ܫܠܡܐ

3 ܐܠܗܐ ܕܟܠ ܘܡܪܝܐ ܠܟ ܠܗܘܢ ܕܠܐ ܫܘܡ

4 ⟨ܕܫܘܝ⟩ܢ ܚܒܪ ܠܦ⟨ܘܪܩܢܐ . . . .

5 ܐܢܫ⟨ܐ ܐܚܪܢܐ ⟨ܕܚܒ⟩ ܕ⟨ܚܝܠ . . . .

Fol. 2ʳ

1 ܐ ܬܬܝ⟩ܗ ܦ̇ܢ⟨ ܐܦܢܐ ܕܠܡ ܠܕܪܚܡ ܠܕܒܪܝܢܗܘܢ

2 ܘܠܗ̇ ܢܘܢ ܕܡܚܝܢ ܪ̈ܘܚܐ ܒܝܫ̈ܬܐ ܡܢܗ ⟨ein Verb⟩

3 ܐ⟨ܬܕܒܪ ܡܪܝܐ ܐ ܘܠܐܪ̈ܐ ⟨ܗ⟩ ܘܠܫܡܝ̈ܐ ܘܠܬ̈ܗܘܡܐ

4 ⟨ܘܠܐܪ̈ܥܐ ܕܐܪܥܐ ܘܠܟܠܗܘܢ ܕܒܝܫ̈ܬܐ ܒ̈ܢܝܢܐ

5 ܪܫ ܕܟܠ ܒܢ ܡܫܝܚܐ ܘܐܝܬ ܚܝܗ

6 ܐܝܬ ܬܘܪܝܣܡܘܢ ܒܡܫܝܚܘܬܗ⟨ ܕܒܪܐ ܡܫܝܚܝܢܐ

7 ܒܡܠܐ ܕܒ ܦܫܛ ⟨ܘ⟩ ܦܪܐ ܠܟ ܡܪܝ⟨ܐ ܡܢ

9 ⟨ܘܫܘܒܚ⟩ ܬܘܕܝ⟨ܬ ܐ ܕܒܪ⟩ܝܫܐ ܒܪܝܐ

11 ⟨ܡܙܕܪ⟩ܬ ⟨ܡܪܢ ܐܠܗܐ⟩ ܐܢܐ ܕܡܫܠܠ ܢܫܬ̈ܡܥܘܢ
12 ⟨ܡܬܬܬܝܐ ܟܠܗܘܢ ܘܫܦܪ⟩ ܠܢ ܒܡܫܝܚܘܬܐ
13 ⟨ܬܪ̈ܝܬ ܫܘܒܚܐ⟩ ܘܒܫܘܪܬܐ ܕܦܘܪ̈ܩܢܢ

FOL. 9v

1 ܗܘ ܕܠܐ ܫܦܗ ܒܟܠܠܝܐ ܗܘ ܕܒܗ ܡܫܬܠܡ
2 ܗܘܐ ܦܠܚ ܚܝ̈ܐ ܕܚܠܡܐ ܘܦܘܪܩܢܐ ܐ ܒܪ ܢܗ ܒ
3 ܠܫܡܐ ܟܠ ܐܪ̈ܙܘܗܝ ܡܦܪ̈ܫܬܐ ܘܕܠܐ ܡܫܘܡ
4 ܘܠܐ ܡܦ̈ܩܥܬܐ ܘܚܘܐ ܠܢ ܐܠܗܐ ܘܐܒܐ
5 ܐܒܘܗܝ ܒܪܢ ܡܫܚ ⟨ܡܝܐ ܘܡܫܒ⟩ ܠܬܠܡܝ̈ܕܐ ܕܝܠܗ

15 ⟨ܘܦܠܚ ܗܝܡܢ̈ܐ ܡܬܐܣܪ⟩ ܘܡܬܥܡܕ⟩ ܠܦܘܪܩܢܐ
16 ܕܢܦ̈ܫܐ ܐ ܘܚܝ̈ܐ ܕܟܠܗ ܒܟܠܝܗܝ ܐܡܝܢ ܒܥܐ
17 ⟨ܐܡܝܢ⟩ ܦܘܡܐ ⟨...ܬ⟩ܐܒܠܘ
18 ܠܫܡܐ ܗܘܢܐ ܘܠܒܗ ܐ ܗܢܐ ܬ ܬܫܘ...
19 ܐܬܝ(ܘ ܒܫܡܐ) ܕܐܬܐ ܐܢܐ
20 ܒܫܡܐ

FOL. 40r

1 ܡܫܒܚܝܢ ܚܝ̈ܐ ܘܢܦܫܐ ܠܢ ܒܐܘܡܢܐ
2 ܐܡܝܢ ܒܗܢܐ ܨܠܘܬܐ
3 ܕܦܪܘܫܐ ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܡܫܠܠ ܪܚܡܬ ܐܢܫ ܬܘܬܐ
4 ܫܕܪܬ ܒܪܐ ⟨ܕܠܝ⟩
5 ܠܟܠܫܐ ܐ ܐ⟩ܒܢܐ ܕܠܟ ܪ ܒ ܐ ܕܫܠܐ⟩ ܢܦܫܐ ܠܐ
6 ܒܪ ܦܠܚܝܢ ܕܒܚܬܐ
7 ܕܒܫܐ ܠܘ ܚܪ̈ ܒܠ
8 ܘ ܕܗܡ ܬܘܬܐ ܕܠܝ ܬ ܒܠܠܝܢ⟩ ܐܠܗܐ ܒܠ ܪܘܚܐ...

ÜBERSETZUNG

FOL. 1[v]

1 *Anaphora sancti Iacobi fratris Domini nostri*
2 *episcopi Hierosolymitani Oratio ante pacem*
3 Deus omnium et Domine nos indignos
4 dignos fac salutis ⟨huius phil⟩
5 anthrope ut mundati

FOL. 2[r]

⟨Memento Domine... et eorum, qui... in exsilio⟩
1 sunt fratrum nostrorum infirmorum aegrotorumque
2 et illorum qui a spiritibus malis vexantur
3 Memento Domine et aerum et pluviarum et rorum
4 fructuumque terrae et coronae anni Oculi
5 ⟨enim omnium in te sperant et⟩ tu das
6 ⟨escam illorum opportuno⟩ tempore *Diaconus*
7 .... *Sacerdos erectus* Et libera nos Domine ab
8
9 .... et adversitate malorum hominum
10 .... ⟨et ab omni plaga⟩
11 missa ⟨a te Deus⟩ quae propter peccata nostra
12 ⟨nos supervenit Et custodi⟩ nos in fide
13 ⟨orthodoxa⟩ et observatione mandatorum tuorum

FOL. 9[v]

1 ille qui sine peccato nocte illa qua trade
2 batur pro vita mundi et salute accipiens
3 panem in manus suas sanctas et immaculatas
4 et incontaminatas ostendit tibi Deus ⟨et⟩ Pater
5 gratias egit benedixit sanctificavit fregit deditque discipulis suis
15 et pro multis effunditur et datur in remissionem
16 peccatorum et in vitam saeculi saeculorum
Amen *Populus*
17 Amen *Sacerdos* ⟨Quotiescumque enim⟩ manducabitis
18 panem hunc et calicem hunc bibetis ⟨mortem
19 meam annuntiabitis⟩ vos donec veniam
20 *Populus*

Fol. 40r

.... vivificanti tibique consubstantiali
.... Amen *Sacerdos Oratio*
⟨*veli*⟩ Deus qui propter philanthropiam
⟨tuam ineffabilem⟩ misisti Filium tuum
in mundum ut ovem errantem reduceret ne
⟨avertas faciem tuam a nobis⟩ celebrantibus sacrificium
⟨hoc rationabile et in⟩cruentum Non enim
iustitiâ nostrâ confidimus sed misericordiâ

Schon A. Rücker hat in seinem obengenannten Buch (1) Ordnung in das handschriftlich überlieferte Material hineinzubringen versucht. Es gliedert sich unter seinem sichtenden Blick in drei Gruppen auf: Die Rezension des Jakob von Edessa, die er selbst seiner Edition zugrunde legt, eine oder mehrere ältere Rezensionen, und endlich den Textus receptus. Als wertvollster Zeuge des älteren Typs erscheinen ihm die Fragmente des add 14523 des British Museum (L 23) aus dem 8.-9. Jh. Daneben stehen zwei grössere Bruchstücke, die beide dem 9.-10. Jh. angehören und deren eines sich in der Hs add 14518 der gleichen Bibliothek findet (L 11), das andere aber im add 14494 (L 12). – Und nun sahen wir selbst im British Museum Teile einer älteren Hs, die älter ist als alle, welche bisher genannt wurden. Wir hörten bereits, dass sie im 8. Jh. abgefasst ward. Da der grosse Jakob von Edessa zu Beginn des gleichen Jhs, am 5.6.708, starb, besteht theoretisch die Möglichkeit, dass unser Palimpsest der älteste Zeuge seiner Rezension wäre. Aber das ist nicht der Fall. Wir kennen die Arbeit Jakobs. In einer Reihe von Hss möchte sich die Jakobusanaphora durch Überschrift oder Schlusskolophon als sein Werk ausweisen. Zum Teil ist der Titel allerdings einfach ein altes Erbgut, das längst nicht mehr zu der Textgestalt passt, welche sich in der betreffenden Hs findet. Soweit ich das heute sehe, sind es drei Hss des British Museum, die zur Rekonstruktion der Rezension Jakobs heranzuziehen sind. Es sind das add 14493 aus dem 10. Jh. (und aus dieser Hs hat Rücker den Text für die römische Ausgabe gewählt), add 14495 aus dem 10.-11. Jh. und 14499 aus dem 9.-10. Jh. Ein Vergleich der von mir gelesenen Palimpseststücke mit diesen drei Hss

(1) a. a. O. XXV-XXIX.

der Rezension des Jakob von Edessa zeigt nun eindeutig, dass sie mit dieser Rezension nichts zu tun haben. Unsere vier Palimpsestbruchstücke gehören vielmehr *der* oder *einer* altsyrischen Rezension an. Nun sahen wir, dass drei Hss uns Reste vor «edessenischer» Textgestaltung in Fragmenten aufbewahrt haben. Von diesen Hss berühren sich mit unseren neuen Texten jene bisher bekannten, welche wir mit den Siglen L 11 und L 23 bezeichnet haben. Es ist nun leider so, dass weder die Bruchstücke von L 11, noch die von L 23 sich inhaltlich voll mit unserem Palimpseste, soweit wir es lasen, decken. Am meisten ist das noch der Fall bei L 23, in welchem ausser dem Beginn der Anaphora von fol. 1ᵛ des Palimpsestes, der aber textlich nichts Unterscheidendes beizusteuern vermag, nur der Anfang des Palimpsesttextes von fol. 2ʳ fehlt. Unsere Fragmente von fol. 9ᵛ und 40ʳ, und im wesentlichen auch von fol 2ʳ, stehen also auch in L 23.

Schon meine ersten Gegenüberstellungen von fol. 2ʳ des Palimpsestes mit L 23 zeigten mir, dass von allen Zeugen der Jakobusanaphora, die das inbetracht kommende Textstück aufweisen, eben L 23 unserem Text am nächsten kommt. Im einzelnen ist folgendes zu beobachten:

Das Fürbittengebet hatte, wie Zeile 1 bis 7 von fol. 2ʳ unseres Manuskriptes und Zeile 1 bis 4 von fol. 6 in L 23 beweisen (ܚܢܢܐ ܘܕܠ ܕܚܣܢ bis ܪܕܝܐ unmittelbar vor dem Gebet ܘܦܘܪ ܠܢ ܡܪܝܐ), in beiden Hss die gleiche Struktur, auf die dann auch der Textus receptus wieder zurückgegriffen hat. Nicht aber folgt dieser Receptus unseren beiden alten Zeugen in der Auslassung der Fortsetzung des Psalmverses: ܡܢ ܦܠܓܣ ܐܢܐ ܠܐܝܐ etc. Hier stehen sie allein, und zwar gegen den griechischen Text. Und doch befinden sie sich nicht völlig isoliert, sondern in Gesellschaft des äthiopischen Textes, welcher aus einer altsyrischen Quelle geflossen ist (1). Die Rubrik ܡܢ ܦܣܩ in Zeile 7 ist wiederum nur L 23 mit unserem neuen Fragment gemeinsam. In Zeile 9 ist das syrische Äquivalent für «adversitas» ein einfaches ܣܩܘܒܠܝܘܬܐ in beiden alten Texten, während Jakob von Edessa und der Receptus die vollere Form ܣܩܘܒܠܝܘܬ ܡܣܩܒܠܐ wählen. Auch gehört noch Zeile 12 hierher. Hier gehen wieder unsere beiden Alten mit dem Textus receptus, indem sie ܘܠܗ ܠܢ lesen, während bei Jakob an dieser Stelle das Pronomen fehlt. Endlich geht L 23

(1) vgl. S. Euringer, *Die Anaphora des hl. Jakobus, des Bruders des Herrn*, Oriens Christ. N. S. 4 [1915] 1-23, besonders 12 f., und A. Rücker, a. a. O. XVI, XXI und XXVI.

mit unserem Palimpsest auf Zeile 13. Beide lesen ܕܦܘܩܕܢ̈ܝܗ, also mit Pronominalsuffix, während die anderen die Bildung mit dîl wählen, also: ܕܦܘܩܕܢ̈ܐ ܕܝܠܗ. Das waren die Dinge, die ich in London alsbald sah, und die mir genügten, um zu erkennen, dass ich es mit einem altsyrischen Typ zu tun hatte. Ich musste mich jedoch bald überzeugen, dass der neugelesene Text nicht absolut den des L 23 wiedergab, schon auf diesem Fol. 2r, von dem allein wir bislang sprachen. So sind in Zeile 1 die beiden Synonyma ܠܡܫܬܢܩܘ ܠܡܬܕܘܕܘ nur im Palimpsest in dieser Folge, in allen anderen Zeugen aber in der umgekehrten zu treffen. Allein auf syrischem Boden steht das Palimpsest, aber es geht da mit dem Griechen, wenn es das Gequältwerden von bösen Geistern (Zeile 2) nur mit einem einzigen Verb umschreibt. Dass es sich hier dennoch nicht um eine griechische Retouche, sondern um eine gut altsyrische Variante handelt, das sagt der Äthiopier (1). Schwieriger ist die Frage, welche in Zeile 11 das von mir gesehene einsame ܐ des syrischen Textes aufwirft; es kann sich hier, nach dem Gesamtmaterial der Varianten zu schliessen, nur um den Schlussbuchstaben von ܡܚܝܢܐ handeln, wie das Rekonstruktion und Übersetzung andeuten. Dann steht das Palimpsest aber nicht nur im Gegensatz zu L 23, sondern auch zum Äthiopier (2). Doch der Gegensatz zu L 23 ist kein vollständiger, indem dieser, anders als der Äthiopier, nur den *zweiten* Teil des Satzstückes: ܡܚܝܢܐ ܡܚܝܢ ܠܟܠܗ ausläßt, während der *erste* : ܘܡܢ ܟܠܗ̇ ܡܫܡܫܘܬܐ beiden Zeugen gemein ist. Das *ganze* Satzstück fehlt im Griechischen. Darum ist auch nicht anzunehmen, dass es sich um eine Einführung Jakobs von Edessa handelt. Es muss vielmehr ein älterer Bestandteil der syrischen Version sein, welcher im L 23, wohl aus dogmatischen Bedenken, gekürzt ist, in derjenigen Version aber, von welcher der Äthiopier abhängt, noch vollkommen gefehlt haben wird.

Für die Folien 9v und 40r stellte sich mir eine weitere Parallelhandschrift zur Verfügung, L 11. Das ist nun jene Hs, welche überall da, wo sie mit unseren Palimpsestbruchstücken zusammengeht, deren absolut treues Abbild ist. Zeigen wir das zunächst für Fol. 9v. Zusammen mit L 23 hat L 11 den Wortlaut unserer Fragmente in folgenden Fällen: Zeile 2 die dem Äthiopier (3) entsprechende, altsyrische Wortfolge : ܚܠܦ ܚܝ̈ܐ ܕܥܠܡܐ ܘܦܘܪܩܢܐ. Alle anderen bringen

(1) ed. Euringer a. a. O.
(2) a. a. O.
(3) ed. Euringer 4 f.

die dem Griechischen ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς καὶ σωτηρίας, wie dem syrischen Sprachgefühl gerecht werdende Korrektur Jakobs von Edessa: ܚܠܦ ܚܝܐ ܘܦܘܪܩܢܐ ܕܥܠܡܐ. In Zeile 3 ist das griechische αὐτοῦ χειρῶν mit ܐܝܕܘܗܝ wiedergegeben. Jakob von Edessa hat, wohl wegen der grösseren Ähnlichkeit mit dem Griechischen, die dîl–Form gewählt: ܐܝܕܝܐ ܕܝܠܗ. Zu Beginn von Zeile 5 haben die Hss, ausser der unseren, L 11, L 23 und zwei anderen ein ܟܝ. Nach dem vorhandenen Raum in Zeile 17 zu schliessen, gibt vor ܐܡܬܝ unser Palimpsest mit L 11 und L 23 und anderen ausser dem griechischen γάρ auch das folgende ἄν wieder: ܓܝܪ ܕܐܢ. In den übrigen, nunmehr zu erwähnenden Fällen versagt L 23. Als Ganzes hat sie überhaupt nur L 11 mit unserem Bruchstücke gemein: In Zeile 4 ܘܐܬܐ (Ich sah das ܘ nicht im Palimpsest, aber der Raum ist unbedingt da), in Zeile 5 ܘܡܘܬ (es gilt dasselbe). In Zeile 18 f. ist nur Platz für die Ewähnung des Herrentodes, nicht aber der Auferstehung. Die Auferstehung ist im Griechischen mitgenannt. Ihre Auslassung in syrischen Hss ist sicher alt. Den Beweis dafür liefert wieder der vom Syrischen abstammende Äthiopier (1). Das wichtigste Gemeinsame aber, welches unser Palimpsest nur mit L 11 teilt, ist das Fehlen des Herrenauftrages: ܗܢܐ ܥܒܕܘ ܠܥܘܗܕܢܐ ܕܝܠܝ. Dass auch das kein zufälliges Fehlen im Palimpsest ist dem dann L 11 abgeschrieben haben müsste – zeigt erneut der Äthiopier (1).

Fol. 40v des Palimpsestes beweist in gleicher Weise die enge Zusammengehörigkeit mit L 11. Gegen L 23 und alle anderen Zeugen haben beide in Zeile 3 die Rubrik: ܕܦܪܫܐ, anstelle von ܕܠܟ ܦܪܫܐ oder ähnlich anderswo. Es war mir zwar nicht möglich, die Worte zu entziffern, aber der knappe Raum verlangt nach der in der Rekonstruktion gegebenen und mit L 11 übereinstimmenden Lesart. Das Partizip in Zeile 6 ist in L 11 und im Palimpsest mit dem gekürzten, in L 23 mit dem vollen Pronomen verbunden, also ܦܠܚܝܢܢ und ܦܠܚܝܢ ܚܢܢ. Endlich hat L 23 das Pronominalsuffix in Zeile 8, wo fast alle Hss, auch unsere beiden, die dîl-Form aufweisen: ܘܪܘܡܬܢ und ܘܪܘܡܬܐ ܕܝܠܢ. Daneben stehen noch andere Lesarten, welche L 11 und das Palimpsest mit vielen anderen Zeugen teilen, die also nicht so bedeutsam für uns sind. Ich kann sie übergehen.

Und nun können wir das Ergebnis formulieren. Der Palimpsesttext der Jakobusanaphora im add 14615 des British Museum ist ein wichtiger Zeuge ihrer vor«edessenischen» altsyrischen Gestalt,

(1) ed. Euringer 6 f.

altertümlicher noch als das Fragment L 23. Ich würde es deshalb sehr begrüssen, wenn es möglich wäre, mit mehr Licht und mehr Zeit, als sie mir gegeben waren, das Palimpsest erneut vorzunehmen, eventuell auch mit Hilfe der Fluoreszenzphotographie, die auch mir zur Verfügung gestanden hätte, wenn ich die nötigen Geldmittel hätte aufbringen können. Aber auch für den Fall, dass das Palimpsest nicht mehr an wirklich wichtigem Textmaterial enthüllen sollte, als es mir bereits enthüllte, haben wir einen wertvollen Ersatz in L 11, der, wenn er nicht geradezu eine Abschrift unseres Palimpsestes ist, nach den von uns angestellten Vergleichen genau dessen Textgestalt, ja genau dessen Wortlaut verrät. Leider ist auch L 11 nur Fragment. Aber was von dieser Hs erhalten ist, bietet uns trotz der relativ späten Entstehungszeit offenbar ein getreues Bild des altsyrischen Typs, der uns in unserem Palimpsest schon etwa anderthalb Jahrhundert früher greifbar wird, und der der frühsyrischen Vorlage des Äthiopiers weit näher steht als L 23 (1).

O. Heiming O. S. B.

(1) L 11 ist später ausgiebig im Sinne der Rezension des Jakob von Edessa überkorrigiert worden. Der alte Text ist aber durchweg noch erkennbar oder doch rekonstruierbar. Ob unser Palimpsest mittelbar oder unmittelbar dem L 11 als Vorlage diente, lässt sich nicht entscheiden. Sicher ist, dass L 11 die Doxologie des Gebetes vor dem Hüllengebet voll ausgeschrieben hat. Dafür fehlt im Palimpsest der Raum. Eine unbedingte Instanz gegen ein direktes Abhängigkeitsverhältnis dürfte das jedoch nicht bedeuten. Sonstige Kriterien fehlen.

RECENSIONES

Philosophica

H. A. Wolfson, *Philo, Foundations of religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge-Massachusetts 1948 (2 voll.).

Questa magnifica opera sul grande pensatore ebreo è anche di notevole interesse per l'Oriente cristiano. Come lo dimostra chiaramente e abbondantemente lo studio del Wolfson, Filone è stato il primo ebreo a fare una sintesi fra gli elementi della rivelazione dell'Antico Testamento e la filosofia greca anzitutto quella platonica. E si sa che due secoli dopo, da parte di S. Giustino e più ancora dagli alessandrini Clemente e Origene, sarebbe stata intrapresa la grande sintesi fra il cristianesimo e la filosofia greca. Siccome poi il cristianesimo include molti elementi comuni all'ebraismo, viene subito la domanda se i maestri cristiani, conoscitori dell'opera filoniana, non se ne siano approfittati largamente per la propria sintesi. Questo libro del Wolfson in cui non mancano alcuni sguardi sull'influsso di Filone nei posteri può ora servire come punto di partenza e di paragone per la interessante ricerca.

Il libro del professore di ebreo della Harvard University studia in un compendio di esemplare chiarezza tutti gli aspetti della dottrina filosofico-religiosa di Filone.

Un primo cap. introduce nell'ambiente ellenico che circondava il pensatore alessandrino mentre il II ne caratterizza il metodo esegetico in cui si scorge l'allegorismo poi familiare alla scuola alessandrina. Il III cap. sulle « premesse scritturistiche » raccoglie, forse meno completamente, gli elementi del V. Testamento ammessi da Filone come base dogmatica. Poi si inizia la serie dei grandi capitoli. Prima (capitolo IV) Dio, il mondo delle Idee, il Logos, specialmente interessante perché ci mostra la generosità con cui vengono accettati elementi della filosofia platonica. Sarebbe stato suggestivo un confronto fra il Logos di Filone e quello di S. Giovanni come quello fatto da J. Lebreton nella nota 1 della sua *Histoire du dogme de la Trinité*, vol. I, Paris 1927, pp. 636-44 e che il W. sembra ignorare. Il cap. V sulla creazione e la struttura del mondo, il VI sul Logos immanente, sulle leggi

della natura e sui miracoli, il cap. VII sulle anime, sugli angeli e l'immortalità e l'VIII sul libero arbitrio abbracciano tutta l'opera creatrice di Dio e dànno occasione per mettere in rilievo certe idee originali di Filone (p. es. p. 345, 401). Seguono gli studi sulla conoscenza e la profezia (cap. IX), quest'ultima accuratamente esposta, sulle prove dell'esistenza di Dio (cap. X) prese da Platone a dagli Stoici, sull'inconoscibilità di Dio e i predicati divini (cap. XI) sull'etica (cap. XII) sulla politica (cap. XIII). Un ultimo cap. chiede: Cosa c'è di nuovo in Filone ? e nella risposta si assicura che egli è il fondatore di un nuovo tipo di filosofia e cioè di quella religiosa, rinnovata dal tomismo nel medioevo. Qui il Wolfson mette più del suo e alcune sue affermazioni non ci trovano d'accordo. Accettiamo però con ammirazione la sua poderosa sintesi della dottrina di quel pensatore che fu Filone, grande non per la sua originalità ma bensì per il suo straordinario talento sintetico.

La bella presentazione dei due volumi, provvisti di utili indici, fa onore alla tipografia della Harvard University.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Theologica, patristica, ascetica

Dokumente der orthodoxen Kirchen zur Oekumenischen Frage. Heft 1. *Die Moskauer Orthodoxe Konferenz vom Juli 1948*, Luther-Verlag, Witten/Ruhr, o. D., S. 79.

Dies vom Kirchlichen Aussenamt der EKD herausgegebene Büchlein bietet in deutscher Übersetzung die wichtigsten Dokumente dar, die anlässlich der Jubiläumsfeierlichkeiten der Russischen Kirche im Juli 1948 von kirchlicher und staatlicher Seite herausgekommen sind. In den Anlagen sind die grundlegenden Sätze über das Verhältnis von Kirche und Staat des Gesetzes vom 23. Jan. 1918, sowie der Stalinschen Verfassung von 1936, das Sendschreiben des Patriarchatsverwesers Sergius vom 29. 7. 1927, der Aufruf an die Nationen der ganzen Welt des Russischen Konzils von 1945, sowie die Antrittsrede des Bischofs Hermogen von 1947 und der Artikel des Prof. Troizki: « Die Einheit der Kirche » wiedergegeben.

Zweifellos gibt diese Veröffentlichung auch weiteren Kreisen die Möglichkeit, sich selbst aus den Quellen ein Urteil zu bilden. Obschon bei dieser Ausgabe keine Stellungnahme, sondern nur die getreue Wiedergabe der Dokumente beabsichtigt ist, hat man es doch für angebracht empfunden, bei einigen allzu groben Irrtümern oder Entstellungen die die Dokumente enthalten, in den Anmerkungen eine Berichtigung zu bringen.

Emil Herman S. I.

Orthodoxie und Evangelisches Christentum. Studienheft Nr. 1. Luther-Verlag, Witten Ruhr 1949, S. 87.

Auf einer, wie es scheint, im Jahre 1949 gehaltenen Versammlung trafen sich auf Einladung des kirchlichen Aussenamtes der Evangelischen Kirche Deutschlands annähernd 40 deutsche Wissenschaftler, die auf dem Gebiet der Kirchenkunde des orthodoxen Ostens und der Nachbardisziplinen arbeiten. Fünf von den gehaltenen Vorträgen werden hier veröffentlicht. Unter dem Titel « Die Orthodoxen Kirchen als Frage der EKD an die deutsche Wissenschaft und der wissenschaftliche Befund » hebt Prof. W. Philipp-Mainz hervor, wie sich die Stellung der Protestanten seit Harnacks und Holls bekannten Urteilen über die Orthodoxie gewandelt hat. Freilich hörte die nach dem 1. Weltkrieg infolge der Abwendung des Protestantismus von der liberalen Theologie und der russischen Emigration entstandene, nicht selten etwas « romantische » Annäherung mit dem Aufkommen des Kampfes gegen den totalitären Staat auf. Doch glaubt der sehr sachkundige Verf., dass gerade jetzt die Bedingungen für eine genauere Erforschung des spezifisch protestantisch-orthodoxen Verhältnisses gegeben sind. Der hauptsächliche, aber nicht der einzige Gegenstand wird auch in Zukunft die *russische* Orthodoxie bleiben. Die Hauptaufgaben werden durch die Stichworte aufgezeigt: der östliche Traditionalismus, das Fortleben der hellenistischen Tradition, die Frage nach der Stellung des orthodoxen Menschen in der Welt, die Klarlegung der orthodoxen Mystik, die Orthodoxie als Mysterien- und Kultreligion. Im 2. Vortrag schildert Prof. E. Benz-Marburg die « Beziehungen zwischen den deutschen Reformationskirchen und den Orthodoxen Kirchen von der Reformation bis zum 19. Jh. » Der V., einer der regsamsten Arbeiter für eine Verständigung zwischen den beiden Konfessionen, gibt einen guten Ueberblick über die vielfachen Annäherungsversuche, neigt aber etwas dazu, ihre Wirkung zu überschätzen. Stark wird der Einfluss des deutschen Pietismus hervorgehoben, während der über ein Jahrhundert dauernde Einfluss der protestantischen Theologie auf die russischen Theologen, abgesehen von Prokopowitsch, kaum berührt wird; vgl. M. Gordillo, Art. Russie, *Dict. de théol. cath.*, t. XIV, 1, c. 351-357. Sehr gut ist der Beitrag von Dr. L. Müller-Marburg, « Orthodoxe Kritik am Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert ». Als Gegenstand der Kritik hebt er vor allem hervor die Lehre des Protestantismus von der Kirche, ferner seinen Transzendentismus, sein Verhältnis zur Geschichte, die Lehre über die Rechtfertigung, die pessimistische Anthropologie, die Verwerfung des Gebets für die Toten. Zum Schluss des kenntnisreichen Beitrags warnt der V. davor, die Unterschiede zu unterschätzen: sie liegen nicht an der Oberfläche, sondern gehen zum Teil in grosse Tiefen; immerhin erscheint ihm die Verständigung mit der Ostkirche leichter erreichbar als mit der römischen Kirche. Die beiden letzten Beiträge « Die Moskauer Botschaft über die Einheit der Kirche vom Juli 1948 » von Prof. E. Wolf-Göttingen und « Die zeitgeschichtlichen und ökumenischen Zusammenhänge der Moskauer

Botschaft seit der Jahrhundertwende » von H. von Rautenfeld-Hermannsburg/Hannover suchen festzustellen, wieweit die Moskauer Botschaft Raum bietet für eine Weiterführung des Gesprächs zwischen den beiden Konfessionen, der 1. Beitrag durch kritisch-theologische Analyse des Dokuments, der 2. durch eine Erklärung desselben aus den geschichtlichen Zusammenhängen. Beide erkennen, dass politische Einflüsse die Botschaft gefärbt haben, urteilen aber doch, dass sich ihr Inhalt nicht in Politik erschöpft, sondern eine Möglichkeit zur Weiterführung der Verständigungsversuche bietet. – Man muss das ernste und ehrliche Bestreben zur Wahrheit vorzustossen, das aus allen Beiträgen spricht, voll anerkennen. Von katholischer Seite aus kann man diese Bestrebungen nur begrüssen.

EMIL HERMAN S. I.

Die Ostkirche und die russische Christenheit, In Zusammenarbeit mit Dr. Hildegard SCHAEDER (Frankfurt a. M.), Dr. Dr. Ludolf MÜLLER (Marburg), Professor Dr. Rudolf SCHNEIDER (Kiel), herausgegeben von Professor D. Dr. Ernst BENZ (Marburg), Tübingen 1949, S. 175.

Das vorliegende Büchlein enthält 5 Beiträge, die Zeugnis geben von der regen Anteilnahme, die neuerdings eine Gruppe protestantischer Theologen am christlichen Osten nimmt. Seit den Tagen Harnacks, der bekanntermassen das Ostchristentum abfällig beurteilte, hat sich die Lage merklich verschoben. Man betrachtet nun die Ostkirche mit ehrlichem Bemühen um Verständnis, mit Sachlichkeit und Wohlwollen. Man stellt nicht nur die im Verlauf der Jahrhunderte bisweilen harte und scharfe vom christlichen Osten am Protestantismus geübte Kritik dar, so wie sie ist, sondern nimmt sie teilweise an und sucht die eigene Stellungnahme zu revidieren. Ludolf Müller geht so weit, dass er behauptet, man müsse « leidenschaftlich daran interessiert » sein, « an Hand von anderen geschichtlichen Gebilden die engen Grenzen des eigenen zu zerschlagen » (S. 23, im ersten Abschnitte über « ökumenische Gesinnung »). Es findet etwas wie eine innere Begegnung von Ostkirche und Protestantismus statt; Geschichte, Lehre und Gottesdienst der Ostkirche erscheinen fast im Lichte einer neuen Offenbarung. Man ist geneigt, in manchen wesentlichen Punkten (Überlieferung, Eucharistie, amtliches Priestertum, u. a.) die Übereinstimmung von Ostkirche und Urkirche anzuerkennen. Dem katholischen Beobachter entgeht nicht, dass damit eigentlich schon eine Begegnung mit altem katholischen Glaubensgut angebahnt ist, obschon die Verfasser – wie aus gelegentlichen Bemerkungen hervorgeht – das alte katholische Erbgut der Ost- und Urkirche in mehr oder weniger bewussten Gegensatz zur katholischen Lehre bringen, in einen Gegensatz, der unseres Erachtens zum grössten Teil gar nicht besteht (z. B. in der Auffassung des Priestertums als demütigen Dienstes, in der Lehre von der Eucharistie, insbesondere von der Real-

präsenz, der ursprünglichen Bedeutung der Epiklese, der Anbetung der eucharistischen Gaben).

Der erste Aufsatz « Kirche und Staat in Russland » stammt von Hildegard Schaeder, bekannt durch ihre Dissertation « Moskau das dritte Rom ». Es gelingt der Verfasserin, durch lebendige Erzählung und geschichtliche Erwägung die heutige Lage in Russland verständlich zu machen. Mit Scharfblick stellt sie Berührungspunkte zwischen Ostchristentum und Protestantismus heraus. Gute und geistreiche Antithesen verlebendigen die Darstellung, wirken aber hier und da ein wenig überspitzt; so z. B. wenn (S. 13) dem « individuellen Kreuzträger-Kreuzritter » des Westens das « Gottesträger-Volk, der kollektive Christophorus des Ostens » gegenübergestellt wird. Waren die Kreuzritter nicht Ordensleute und als solche Mitglieder einer Gemeinschaft im katholischen Westen, der an Ordensgemeinschaften so reich ist? Hatten die Kreuzzüge nicht im Westen eine wahre « Volksbewegung » ausgelöst?

Dem Verfasser des zweiten Aufsatzes, Ludolf Müller, schwebt als Ideal vor das Herausgehen « aus einer unfruchtbaren Apologetik » und das gegenseitige Sich-Korrigieren und Sich-Beschenken (S. 57). In einigen geschichtlichen Querschnitten behandelt er die Kritik des Protestantismus in der russischen Philosophie und Theologie und überprüft an Hand dieser Kritik mit grosser Sachlichkeit den eigenen Standpunkt. Doch wird diese Sachlichkeit und anscheinende Objektivität grundsätzlich wieder durch den von ihm gebilligten dialektischen Wahrheitsbegriff Hegels (S. 22 ff.) herabgemindert. Unseres Erachtens gibt es zwischen einem zu starren traditionellen Wahrheitsbegriff von « der einen unveränderlichen Wahrheit » und dem relativistisch-dialektischen Hegels eine Mitte; gewiss, es gibt nur eine Wahrheit, es gibt also auch ein für alle Male gesicherte Wahrheitspositionen; anderseits aber macht die Erkenntnis der verschiedenen Aspekte der Wahrheit stets neue Fortschritte. Im einzelnen werden vom Verfasser die Argumente der Ostchristen gegen den protestantischen Biblizismus, gegen die Inkonsequenz einer Verwerfung der Tradition, des Konstitutionellen, des Kultischen, des Mönchtums usw. sehr genau wiedergegeben. Wenn von « dialektischer Notwendigkeit des Protestantismus » (vgl. S. 37 f.; 53) die Rede ist, so unserer Meinung nach doch nur in recht eingeschränktem Sinn: der Hauptfaktor seines Entstehens liegt in der menschlichen Freiheit des einzelnen und aller zusammen. Aufschlussreich sind vor allem die Darlegungen über die Slawophilen und Solowjew, dem M. mehrere demnächst erscheinende Studien gewidmet hat.

Im ersten von zwei weiteren Aufsätzen handelt Ernst Benz von « Menschenwürde und Menschenrecht in der Geistesgeschichte der Ostkirche » und kommt dabei u. a. auf die so wenig bekannte russische Missionstätigkeit zu sprechen, auf die ostkirchliche Liturgie, auf die Schriften Dostojewskijs. Allenthalben werden beachtliche, anregende, teils auch kritische Bemerkungen eingestreut (z. B. über den gegenwärtigen Stand der Oststudien bei Katholiken und Protestanten).

Allerdings bleiben die Vergleiche zwischen Ost und West manchmal unbestimmt, und es wird nicht immer klar, ob der Verfasser die objektive Überlieferung (wie sie ihren Niederschlag z. B. in der Liturgie oder in der Theologie findet) zum Ausgangspunkt macht oder aber das subjektive Bewusstsein von der Überlieferung, d. h. ihr Spiegelbild im Bewusstsein eines Durchschnittschristen. Ganz abgesehen davon, dass es viele verschiedene ostkirchliche Liturgien gibt, zweifeln wir, ob man mit Recht behaupten könne, dass die Gleichheit der Menschen vor Gott in keiner anderen Liturgie so zum Ausdruck gebracht wird wie in der östlichen (S. 78 f.). – Fast noch interessanter sind die Ausführungen des zweiten Artikels über « Die russische Kirche und das abendländische Christentum », über die verschiedenartigen Begegnungen zwischen Protestantismus und Ostchristentum (schon zur Zeit der Reformation; dann später unter Peter dem Grossen u. a. anlässlich seiner Beziehungen zu Leibniz; die Begegnung zwischen Pietismus und Russland; das Verhältnis Jung-Stillings zur « Heiligen Allianz »; Nietzsches zu Dostojewskij; usw.).

Rudolf Schneider behandelt das Thema « Vom Wesen der ostkirchlichen Eucharistie ». Mit Wohlwollen und grosser innerer Anteilnahme hat er sich in den Geist der byzantinischen Liturgie hineingelebt. Ehrlich gibt er zu, was ihm an der Ost-liturgie befremdlich erscheint. Zur Kritik liesse sich bemerken: Die Eucharistie ist nicht nur in der Ostkirche Mittelpunkt; und umgekehrt ist sie das auch in der Ostkirche nicht immer und allerorts geblieben (zu manchen Zeiten hatten Wüstenväter und Einsiedler nur recht wenig Kontakt mit der Eucharistie). Der Satz, dass in der alten Kirche die Eucharistie Wurzel des Dogmatischen gewesen sei (S. 145 f.) – Bulgakow behauptet übrigens das gleiche –, dass man sich zuerst *dankend*, dann *denkend* verhielt (S. 154; « Theologie als Lob und Dank », S. 145), hat gewiss seine Wahrheit; doch bleibt auch folgendes zu bedenken: bevor der Mensch als Christ in der Eucharistie danken kann, muss er zum Glauben und zur Erkenntnis der Glaubenswahrheit gelangen und das Wort Gottes hören. An das Problem der Epiklese, scheint uns, geht der Verfasser zu ausschliesslich vom liturgischen, ohne genügende Berücksichtigung des historischen und theologischen Standpunktes heran (vgl. unseren Aufsatz in *Orientalia Christiana Periodica,* XV, 1949, S. 368-404), gibt aber gelegentlich Schwierigkeiten zu (so, wenn er auf S. 168 bezüglich der bereits vor der Epiklese vollzogenen Wandlung von einem Widerspruch zwischen « neuerer » und « alter » Auffassung spricht; aber stimmt das, was der Verfasser « neuere » Auffassung nennt, nicht vielleicht mit der « noch älteren » überein ?). – Der Verfasser hält die Mysterientheorie Casels für liturgiegeschichtlich begründet (vgl. S. 153 und 171-172). – S. 169: der Priester « betet... für Maria, für die Heiligen des Tages » usw. muss doch wohl heissen « zu Maria » usw. d. h. er ruft ihre Fürbitte an.

Seltsamerweise sind die Angaben über Philotheus von Pleskau auf S. 16 und 115 samt den Zitaten nicht miteinander in Einklang gebracht worden.

Bernhard Schultze S. J.

J. N. KARMIRIS, *Ἡ Ὁμολογία μετὰ τῶν πρὸς Γῶδον ἀποκρίσεων τοῦ Μητροφάνους Κριτοπούλου καὶ ἡ δογματικὴ Διδασκαλία αὐτοῦ*, Athens (1948) 103 pages + 2 reproductions.
— *Ἡ Ὁμολογια τῆς ὀρθοδόξου πίστεως τοῦ Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Δοσιθέου*, Athens (1949) 164 pages.

Professor Karmiris, in these two essays, both of which appeared first in the periodical Θεολογία, is dealing with a theme with which he has long been familiar, for he has already published studies on both Critopoulos and Dositheus. His present publications, however, are not mere repetitions of his previous works. The essay on Critopoulos includes some hitherto unpublished letters of that Greek archdeacon who spent seven years studying at Oxford (1617-24), letters which formed part of a long correspondence with Thomas Goad, the rest of which had already been edited by Professor Dyobouniotis, so that now the complete correspondence has been put at the disposal of those interested in Anglo-Orthodox relations. After his sojourn in England Critopoulos spent three years in Germany and Switzerland where, for the benefit of his Lutheran friends, he wrote his Confession, to expose Orthodox doctrine and to win, if he could, the Lutherans to Orthodoxy. These two sets of writings, the letters and the Confession, constitute almost the whole of Critopoulos's literary output and are to some extent complementary. Professor Karmiris, therefore, in the latter part of his brochure draws on both to synopsise Critopoulos's teaching. The Confession naturally, as it is more of a systematic exposition, forms the basis of the résumé, but the letters are useful at times to fill it out. As Critopoulos has been accused of accomodating his Orthodoxy in a few, but very few, points to his desire to make it acceptable to his Lutheran readers, Professor Karmiris defends him warmly and successfully, but this leads to the only blemish in the work, that occasionally it is not immediately clear where the synopsis of Critopoulos's genuine thought ends and the comment of his apologist begins. Indeed in one point, Professor Karmiris would seem to have indulged in a little special pleading to include, even though only ' most probably ', ' Chrism ' or Confirmation among the sacraments necessary to salvation, against Critopoulos's own assertion that it is one of the four ' spiritual rites which also are called by the name of sacrament ' (pp. 70, 72).

If Critopoulos's Confession was designed to recommend Orthodoxy to Lutherans and Calvinists, that of Dositheus had the directly contrary object, to reject outright the Calvinism that permeated the Confession of Cyril Loukaris (1629) and with it all Lutheranism and Calvinism. Loukaris's Confession had put the religious world into a ferment. The Orthodox Churches condemned it in no less than six synods in the course of the 17th century and Catholics and Protestants used it in their polemics against each other. Indeed it was a controversy between Catholics and Calvinists in France on the Orthodox teaching about the Eucharist, ending in an appeal to authorities of

the Eastern Churches, that was the occasion of Dositheus's Confession. This, the better to expose sound Orthodox teaching where Loukaris had erred, followed exactly the same plan and developed, though correctly, exactly the same doctrines as the Confession of 1629. Approved by the Synod of Jerusalem (1672), it was soon published in the West.

To meet the controversies raging in Europe, Dositheus in exposing his Orthodox faith was constrained to use a number of terms borrowed from scholastic theology. So one finds, turned into Greek, '*ex opere operato*', transubstantiation, the 'character' of certain sacraments, etc., in the pages of the Confession and an exposition of eschatology that includes Purgatory in pretty much the Latin sense. Professor Karmiris finds this distressing and undesirable (though in another work on the Church from the Orthodox viewpoint he uses a few such terms himself) and rejoices that in a later edition of the Confession, revised by Dositheus himself and approved by the Synod of Constantinople in 1691, the section on Purgatory is altered and the explanation of transubstantiation modified. Looking at things from the Professor's point of view, one can appreciate this joy at amendments in the second edition that bring it more into harmony with traditional Orthodox teaching, but, if Latin terms hit off exactly and succinctly ideas common to both Catholicism and Orthodoxy, it is hard to understand objections to their use in Greek theology when they are given their Greek equivalents. As Professor Karmiris so rightly says, there was mutual borrowing in the early centuries to the benefit of both East and West. There is no sound reason now why we should not help each other and assuredly none of us wishes to perpetuate unnecessarily the sad division that exists between us. However, be that as it may, having traced the emended version of the Confession which had been completely lost sight of for centuries, yet which contains Dositheus's more mature thought, Professor Karmiris quite rightly determined to make it known, and that he has done in this book. Besides the emendations already mentioned, it includes various other minor corrections and a very long historico-dogmatic excursus on the Holy Eucharist.

Both editions, therefore, of the Confession had synodal approval but, as the second edition of 1691 was soon forgotten, it was the first edition that was, and is, in general use. This was the edition sent in 1723 to the Nonjurors in England and to the Russian Church with the written synodal approval of the four Eastern Patriarchs. It was this edition that was translated by Philaret of Moscow in 1838/40, that was used at the Anglo-Orthodox Conferences at Bonn of 1874/5 and in later similar Conferences, and that has appeared in a variety of Latin Collections of Councils. Even so, it does not rank with the decrees of the Oecumenical Councils, though it deserves the highest respect and veneration.

Both of these books are very well produced and beautifully printed. Should, however, a second edition of them be called for, the very

short (one-page) English summaries at the ends should be revised, for at any rate the one on Critopoulos contains a few slips in spelling and both in places just miss the exact English idiom.

J. GILL S. J.

J. N. KARMIRIS *Ἡ Ὀρθόδοξος Καθολικὴ Ἐκκλησία καὶ αἱ σχέσεις αὐτῆς πρὸς τὰς ἑτεροδόξους Ἐκκλησίας καὶ τὴν Κοινωνίαν τῶν Ἐκκλησιῶν*, Athens: 1949, 54 pages.

This little treatise is divided into three parts. The first two, dealing with the Church, were written in view of the ecumenical Assembly of Amsterdam: the third deals with the Greek reactions to that Assembly.

1. The first part treats of the nature of the Church from the Orthodox standpoint. « Members of the Church are all those who have believed, who do believe and who will believe in Christ » – in practice, all those Christians, both living and dead, who have been justified and saved – and they, united with Christ, the Head, form one Body. The Church on earth is both visible and invisible, but invisible only in the sense that its head, Christ, and its life of grace in the Holy Spirit are invisible. It is hierarchical: it is infallible because of the abiding presence of Christ and His Holy Spirit within it and its organ of infallibility is the Ecumenical Council, the fulness of the Church which includes both clergy and laity. Yet the bishops, being present *ipso iure* and *iure divino*, « therefore their decisions are *ex sese* infallible, the agreement and recognition of them by the ecclesiastical fulness being only a simple, external sign, witness and testimony of their infallibility ». The Church is one, holy, catholic and apostolic. The Orthodox Church admits only one Head of the Church, Christ, and rejects papal claims of headship on earth and of infallibility. In the Orthodox consciousness, the Orthodox Church is the one Church of Christ, nor can anything savouring of the Branch Theory propounded by some Anglicans be admitted.

2. The second part deals with Orthodoxy's relations with other Churches – Professor Karmiris's speciality. After a very brief review of unionistic activity between Rome and Constantinople, the author proclaims that Catholicism has always started with the wrong presuppositions and that there is no prospect of happier results except on the basis ' of the ancient united Church of the seven Ecumenical Councils of the first eight centuries ', all later additions on either side being shed. Friendly relations exist with Old Catholics. Orthodoxy has taken part in Ecumenical Movements: some measure of agreement and much sympathy exists with Anglicanism.

3. The third part is the personal report which the writer submitted to the Holy Synod of Greece after having been present at the First Assembly of the World Council of Churches at Amsterdam. Like the ma-

jority-report of seven out of the ten Greek delegates (which Prof. Karmiris also signed), this memorandum deprecates further Orthodox participation in doctrinal discussions in such assemblies where the atmosphere is so completely Protestant and whose members have such diverse views on the fundamentals of religion. He urges that future Orthodox participation should be only on practical questions and in close co-operation with the other Orthodox Churches under the aegis of the Ecumenical Patriarchate, though he does not close the door to theological discussion with small groups from Churches that have something in common with Orthodoxy, e. g. the Monophysite Churches, the Old Catholics and the Anglicans.

Professor Karmiris has for long specialized on relations between the Protestant and the Orthodox Churches and his wide knowledge has helped him to achieve within small compass an admirable and clear exposition of the Orthodox position, both in itself and in relation to other Churches.

J. GILL S. J.

A. MOULARD, *Saint Jean Chrysostome, sa vie son œuvre,* Paris [1941].

« Bien que cet ouvrage – dice modestamente l'autore nel suo proemio – ne soit pas une œuvre d'érudition pure, les érudits eux-mêmes pourront être quelque peu satisfaits ». Queste righe caratterizzano esattamente il carattere e il valore del libro, la cui lettura è tanto piacevole quanto utile. Non si tratta di un lavoro di ricerca scientifica, benchè le fonti vengano continuamente e abbondantemente citate, ma di un'opera di alta divulgazione. Il che, certo, non toglie niente alla sua grande utilità. Il Moulard si mostra ottimo conoscitore della materia e non soltanto del protagonista ma anche dell'ambiente storico in cui egli visse. Così per es. la descrizione che ci dà subito sulla città di Antiochia (pp. 11-12) denota non solo un eccellente scrittore ma anche uno studioso familiarizzato coi più importanti dati storici. Anche il sunto della questione meleziana, causa di scisma ad Antiochia, è fatto con esatta chiarezza (pp. 26-29).

Si capisce che, data l'indole del libro, non insisteremo nel chiedere dall'autore maggiore copia di bibliografia, benchè non abbiamo trovato neanche mentovata la classica opera di Chr. Baur O. S. B. Un indice delle materie avrebbe giovato al lettore studioso.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

G. BÉKÉS O. S. B., *De continua oratione Clementis Alexandrini doctrina,* Romae 1941 (= *Studia Anselmiana* 14).

Dopo aver dedicato 4 capitoli a questioni fondamentali, quali il concetto della « gnosi » presso Clemente e della perfetta contemplazione alla quale essa ci conduce anche in questa vita, l'autore espone nel cap. V la dottrina del maestro alessandrino sulla preghiera continua

che il Békés chiama « exsistentialis ». Infatti secondo Clemente la vita stessa del cristiano « gnostico » perfetto diventa preghiera come frutto della crescente e perfetta conoscenza della dottrina del Signore causata a sua volta dalla luce divina comunicataci nel battesimo. Questa preghiera ammette gradi e diventa incessante soltanto quando « christianus ad similitudinem Domini (glorificati) per Spiritum eius in exsistentiam spiritualem transformatus facie ad faciem in indesinenti Dei contemplatione amicalique cum eo conversatione sistatur » (p. 94). Nel cap. VI uno studio sulle fonti di questa dottrina dà come risultato che Clemente oltre alle idee della rivelazione cristiana riprese buon numero di concetti platonici trasportandoli ed adattandoli alla spiritualità cristiana.

Lo studio è condotto dall'autore con grande sagacia e ordine nonostante le difficoltà che derivano dalla materia e dalle espressioni estranee alla nostra terminologia. La correzione degli sbagli tipografici potrebbe essere stata più accurata.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

St. BETTENCOURT O. S. B., *Doctrina ascetica Origenis*, Città del Vaticano 1945 (= *Studia Anselmiana* 16).

Opera che vuol completare lo studio di W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, svolgendo la parte piuttosto negativa della nostra ascesa a Dio e cioè la lotta che dobbiamo combattere contro i demoni che cercano di farci cadere nei diversi vizi. In questo senso limitato viene intesa la parola « ascesi », come sforzo e combattimento spirituale, e perciò il titolo del libro viene capito anche secondo questo limitato significato. L'opera del Bettencourt risulta quindi un vero e interessante trattato sulla demonologia di Origene e sulle fasi, la strategia e l'esito di questa guerra che i diavoli, ossia il potere simboleggiato da Gerico, muovono contro il cristiano che cerca di aderire al Signore. Il mondo appare come l'alleato dell'esercito diabolico. Le concezioni di Origene, non sempre nette e chiare, stanno in intima connessione con il suo principio della preesistenza delle anime. Vi sono infatti due sorti di spiriti umani, quelli che man mano si rassomigliano sempre più al Verbo e quelli che per la loro cattiveria diventano sempre più simili ai cattivi spiriti coi quali convissero prima della colpa preterrena e di cui furono complici nel peccato. Chiudono il libro del Bettencourt 3 interessanti appendici sugli angeli dei popoli, sugli angeli custodi e sui demoni dei vizi secondo la dottrina del Maestro alessandrino.

L'immediata aderenza alle fonti origeniane dà solidità a questo diligente lavoro che però potrebbe arricchirsi ancora estendendosi all'esame delle idee contemporanee sulla demonologia. Non condivido poi la fiducia che con G. Bardy l'autore concede alla versione del « De principiis » fatta da Rufino (p. XIV).

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

E. Beck O. S. B., *Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben*, Città del Vaticano 1949 (= *Studia Anselmiana* 21).

L'autore si è proposto lo studio della teologia di S. Efrem limitatamente agli 80 inni sulla fede, chiamati anche non a torto « adversus scrutatores », e contenuti nei codd. Vat. syr. 111 e 113. Soltanto a ultima ora ha potuto controllare i codd. del British Museum.

Il merito principale dell'autore è quello di avere lavorato direttamente sul testo siriaco di cui dà, nei passi citati, una sua versione latina molto fedele. Molto opportunamente compie previamente un lavoro linguistico per accertare il senso delle voci *ītūtâ* e *ītyâ* = ungenaue Wiedergabe des ἀγέννητος, di *kyānā* = creatura e natura, di *parṣopâ* e *qnōmâ* = *hypostasis* e persona. Questi rilievi filosofici permettono al Beck di confermare la non autenticità del 6 *Sermo in hebdomadam sanctam* (Lamy I, 875 sg.). Qualche volta (p. 40) corregge anche la lettura dei mss. Vaticani. I risultati della ricerca dell'autore sono molto utili, specialmente per quel che riguarda la dottrina trinitaria di S. Efrem, poiché, come viene rilevato giustamente, questi inni vanno indirizzati contro gli ariani, anche se non vengono nominati.

Si capisce però che il presente studio, appunto perché limitato a un solo scritto autentico di S. Efrem, porta a conclusioni imperfette e provvisorie. E qualche volta l'autore sembra aver dimenticato questa circostanza, come quando (p. 85) vuol spiegare una certa reticenza del Maestro di Edessa nel confessare direttamente la « divinità » dello Spirito Santo ricorrendo a un simile caso di S. Basilio Ma invece nel Commentario sul Diatessaron (vers. Aucher-Moesinger p. 226-7) S. Efrem afferma chiaramente questa divinità. Sarebbe da augurarsi che l'autore, il quale si mostra molto ben preparato per un tale lavoro, volesse completare le sue ricerche su tutte le altre opere autentiche dello scrittore siro.

Qualche osservazione meno importante: Non credo (p. 35-36) che il colore sia messo da S. Efrem in connessione con il *tactus* : sembrano piuttosto esempi di diverse qualità. Il Niceno (p. 49) non ha « ante omnia saecula » né « ex Maria Virgine ». Del resto sarebbe stato interessante domandarsi se Efrem dipenda dal Niceno. Il φῶς ἐκ φωτός si trova già nel simbolo di Cesarea. Trattando della tipica espressione *ignis* = natura spirituale (pp. 87-92) sarebbe stato possibile cercarne l'origine, probabilmente orientale. Cfr. C. M. Edsman, *Le baptême de feu*, Leipzig-Uppsala 1940. Finalmente non vedo che alcuni testi citati nelle pagg. 89-90, 92 in cui si tratta di « spirito » debbano intendersi dello Spirito Santo.

I. Ortiz de Urbina S. I.

G. Mueller, *Lexicon Athanasianum*, Lieferung 1-4, Berlin 1944-1950.

Ecco un'opera che raccoglie lunghi anni di pazientissimo lavoro ! L'autore presenta un elenco alfabetico di tutte le parole – di nomi e di cose – adoperate da S. Atanasio, il che risulta molto utile tanto per gli studi patristici quanto per quelli filologici. Ogni voce viene or-

dinata in diverse sezioni allo scopo di accennare al contesto e quindi ai diversi impieghi della parola in questione. Per significare l'opera dalla quale viene citato il vocabolo si è preferito di fare uso di sigle numeriche. Così 16 vuol dire *epist. ad Serapionem.*

Prendiamo l'esempio della voce ἀγένητος (col. 6) = non factus. Dopo aver osservato che spesso si scambia con ἀγέννητος seguono 2 paragrafi. I. in usu est 1) apud philosophos graecos, apud gnosticos, apud arianos qui *a*) velant doctrinam suam hac voce *b*) ut Patri soli attribuant, negant prorsus Filium – esse. II sententia orthodoxa de voce est haec 1. per se suspicione caret nam *a*) iam a Patribus apostolicis usurpatur *b*) notio recte intellegi potest *c*) si vox opponatur rebus creatis, deus i. e. tam P. quam F. dicendus est – 2. vox tamen prudenter evitatur nam *a*) haeretici eam temere a Graecis mutuati sunt *b*) ariani consulto dubia hac voce utuntur, habet enim sensum duplicem aut quadruplum *c*) vocabuli usus a Scriptura et Chri. modo loquendi alienus est, ab oratione dominica abest, non recurrit in form. bapt. 3. usus vocis arianus reicitur, nam a syn. Nic. damnatus est, vaga est vocis notio, tollit discrimen inter ἀγένητος et γενητὸς, plures deos inducit, ipsi inter se contradicunt ariani. Come si vede, si ha davanti agli occhi tutto il materiale ordinato per stabilire la dottrina di Atanasio intorno al celebre vocabolo. Questo ordinamento delle voci è fatto con molta accortezza e costituisce uno dei più grandi meriti del lessico.

Mi sia permesso di proporre due desiderata. Non si potrebbe citare anche l'edizione di H. Opitz, sempre più accurata di quella dei Maurini ? Non si potrebbero distinguere, almeno mediante qualche accorgimento tipografico, le opere autenticamente atanasiane da quelle spurie ? Perchè dato il sistema delle sigle, non è facile rilevare subito che si tratta di un'opera certamente non atanasiana (p. es. 15 IV vuol dire la *oratio 4. contra arianos* certamente spuria). Sarebbe stato utile raccogliere anche qualche scritto atanasiano non pubblicato dal Migne, come quello edito da F. DIEKAMP, *Analecta Patristica*, Roma 1938, pp. 5-8 (*Orient. Christ. Analecta* 117).

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, publié sous la direction de Marcel VILLER S. J., fascicule XII, Beauchesne et ses fils, Paris MCMXLIX.

Paulo plus est in hoc fasciculo doctrinae quam in praecedenti; est etiam historiae non parum. Et quidem, ut videtur, utrumque bene a bonis auctoribus pertractatum. Quales sunt J. Dühr qui nec tempori pepercit ad explorandum, nec spatio ad enarrandum quidquid unquam ubique terrarum ad communionem frequentem pertinens dictum et actum est, qui etiam praeclare digestam bibliographiam exhibet – in qua addere poterat pauca ad praxim orientalium recentiorum spectantia, ut E. HERMAN, *Die häufige und tägliche Kommunion in den byzantinischen Klöstern*, Mémorial Louis Petit 1948, p. 203-217; – Mgr. L.

de Bazelaire, qui de communione spirituali et historice et theologice egregie agit; – J. Pegon, qui non historice tantum sed etiam critice de compunctione, cuius profecto criticae plerosque consensuros esse persuasum habeo, praeterquam forte in eo quod habet propheticum magis quam historicum, ut in ista sententiola « Notre spiritualité moderne échappant *de plus en plus* à l'influence monastique... », quod etsi interim verum esse constat, non tamen adhuc constat esse duraturum, neque, si duraturum, non esse ullatenus dolendum, quippe cum periculum sit, ne compunctione expuncta « succedanea » quaedam genera « tristitiae non secundum Deum » succrescant, unde forsitan gravior habenda fuerit haec quaestio quam in laudato articulo habita est; – placent praeterea quae disserit M. Olphe-Galliard et in « composition de lieu », ubi tamen nescio an *ante* illum qui dicitur esse compositionis loci primus finis, ex ipso contextu Exercitiorum (« historia », « viendo *el* lugar ») assignandus fuerit alius, de quo hic disputare per spatium non licet; – et in « Conférences spirituelles » (1390-1405), et in « Congrès spirituels » (1508-1512). Reliqua similiter laude digna, cum praesertim fere singulae res peritissimum quemque compositorem nactae sint, ut « Congrégations de la sainte Vierge » ipsum harum historicum Em. Villaret; vel « Congrégations secrètes », Robertum Rouquette; vel « Confirmation en grâce » ipsum illum J. Gummersbach qui de hac eadem gravissima quaestione volumen integrum olim ediderat; vel tandem (ne omnes nominem) Mgr. F. M. Catherinet qui de conformitate cum voluntate Dei fuse et subtiliter. Neque tacendum de eo qui in paucis nominatus, in multis bene meritus, ipso editore P. M. Viller.

Pulvisculi pauci: 1291 « *Père* Browe »: ad nomen pertinet ? 1301 « tertio die » = « tous les trois jours » ? Potius: tous les deux jours, id est ter in hebdomade, ut 1393 dicitur de sancto Theodoro Studita; sed « Stoudion » quod ibi scribitur nusquam ullum fuit: 1312 μετάνοια bis repetitum non placet; pro « comptabilité spirituelle » 1333 citari poterat mirabilius quiddam quam William Doyle, Frater Mutien Marie de Ciney F. S. C. (1895-1940); tandem, col. 1446 « conformari est un apax de la Vulgate », sed istud « apax » ne hapax quidem est in Lexicis.

I. Hausherr S. J.

Dom David Amand, moine de Maredsous, docteur en philosophie et lettres, *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique.* Editions de Maredsous, 1949.

Post editum ponderosum librum de « fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque », et non paucas eruditas dissertationes de sancti Basilii operibus eorumque editionibus, clarissimus Maredsolanus monachus de ascesi monastica sancti Basilii tractat; et quidem monasterii sui tralaticia disciplina imbutus et quorumdam ante hos paucos annos non satis prudentium exemplo atque infortunio admonitus, duplicem cautelam adhibet: *a*) cum scribit « l'ascèse monastique » se ipse eximit

ex necessitate dicendi quidnam sentiat de sancti Basilii mystica; *b*) cum subtus scribit « Essai », sibi ipse conciliat quasi libertatem quadamtenus errandi: utrobique laudandus. Num vero prior illa cautela ita interpretanda sit ut credatur Basilius mysticismo minus favere, hac de re prudenter rursus ne interrogatio quidem ulla. Sane qui tantum consilii ostendit, etiam in ipsa tractatione accuratam diligentiam adhibiturus esse sperandus est. Nec frustratur exspectatio. Et primum quidem ordinate admodum et pedetentim procedit, singulas quaestionum partes et quaestiuncularum particulas distinguens et dispiciens aptisque argumentis dijudicans. Hanc vero minutam analysim inter duplicem synthesim exhibet, alteram initio (cap. II, ex epistulis 2ª et 22ª sancti Basilii) quae est ante demonstrationes praevia adumbratio; alteram in fine (p. 337-349) quae est post datas probationes probabilissima conclusio. Qua in re denuo utrinque splendet sapientia, quandoquidem hinc ita lectori lumen praefertur ut nulla libero eius iudicio vis inferatur; illinc vero sobrie et modeste, imo ieiune consectaria proponuntur, cum post tantos sudores auctor in dilatando et dilaudando (nonullorum more) luxuriare posset. Iam vero ex hac tam aequabili et ab omni praeiudicio abhorrenti inquisitione unum maxime consequitur quod non facile iis arrideat et probetur qui facilius sibi hodiernas notiones et formas considerandi apud antiquos videntur deprehendere: severitas sancti Basilii et quae ei a D° Amand tribuitur doctrina de aequali gravitate peccatorum. De qua re disputare hic manifesto non licet. Dicere tamen liceat interpretationem Dⁱ Amand non tantum ex allatis ab eo textibus sed etiam ex testimonio quorumdam byzantinorum qui sanctum Basilium in eumdem sensum interpretati sunt historice rectiorem videri quam contrariam. Quanquam utique semina quaedam humanioris et iustioris de hac materia sententiae non desunt.

I. Hausherr S. I.

Hermenegild M. Biedermann O.E.S.A., *Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren dem Theologen* (949-1022). Würzburg 1949 = *Das östliche Christentum*, N. F., Heft 9.

Sous ce titre le P. Biedermann nous donne en fait une esquisse de toute la doctrine anthropologique, théologique et mystique de Syméon le Nouveau Théologien. Son plan, très rationnel, expose successivement: 1) la situation originelle et actuelle de l'homme; 2) la voie du salut; 3) le point d'arrivée. Unde, qua, quo ? Une introduction énumère les écrits de Syméon et décrit l'état présent des éditions. Avec raison, B. avoue que l'étude de Syméon se heurte encore à beaucoup de difficultés: questions d'authenticité, critique textuelle etc. La grande édition – version – paraphrase de Denys de Zagora (N. B. Seconde édition non pas Smyrne, mais Syros 1886) ne mérite aucune confiance au jugement de Mgr. Euloge Kourilas (Θεολογία, XIV, mars 1936, p. 51) au moins dans la première partie; le P. B. a donc été bien in-

spiré de n'utiliser que la seconde, les Hymnes dont Denys donne le texte original. Malgré ces conditions défavorables, le P. B. estime avoir une base suffisante « für die theologische Festlegung des Autors ». Sans doute a-t-il raison, pour les grandes lignes; d'autant que ces grandes lignes, Syméon les tient de son héritage et de son milieu byzantins. Pour le détail, il faudra reprendre l'examen, lorsqu'il existera des éditions critiques des écrits de Syméon. Le travail du P. B. représentera alors une base solide pour des discussions ultérieures. Il est très pondéré et prudent. Par exemple juge-t-il à bon droit que Syméon n'a rien d'un érudit (p. 20); qu'il n'utilise ses prédécesseurs qu'après les avoir assimilés. Il serait néanmoins, et pour cela même, très intéressant de savoir quels sont ces prédécesseurs: pour les découvrir, il sera nécessaire d'avoir présente à l'esprit toute la littérature spirituelle antérieure. Regrettons que, dans l'après-guerre où il travaillait, le P. B. n'ait pas pu avoir toute la bibliographie désirable: il aurait trouvé par exemple dans la Revue d'Ascétique et Mystique n. 89, janvier-mars 1947, p. 15 une indication de source très digne d'attention.

Une remarque. Il faudra bien, tôt ou tard se décider à nommer Syméon, non point du tout « S. der Jüngere, der Theologe » mais « le Nouveau Théologien », en allemand « S. der neue Theologe », ou si l'on y tient, « der jüngere Theologe ». Ainsi l'ont compris les byzantins (sauf l'un ou l'autre copiste de bas étage, qui n'y a rien compris du tout), les russes, les roumains, K. Holl, Mgr. L. Petit etc. Et ainsi l'exige la grammaire.

I. Hausherr S. J.

Liturgica

Carsten Höeg et Günther Zuntz, *Prophetologium* (= Monumenta Musicae Byzantinae. Lectionaria. Vol. I). Fasc. 1 et 2. Copenhagen, Einar Munksgaard, 1939 et 1940, pag. 1-94 et 95-191.

Cette publication, faite avec un soin et une diligence extrêmes, nous donne dans l'introduction toutes les informations que nous pouvons désirer sur le Lectionnaire de l'Église grecque. Ce livre liturgique contient les lectures de l'Ancien Testament. L'usage de ces lectures pendant la Liturgie des catéchumènes a existé chez les Byzantins jusqu'au 7e siècle. Au 8e s. on ne les a retenues que pour les féries du Carême, de la Semaine Sainte, pour quelques vigiles du Temps pascal, pour celles de Noël et de l'Épiphanie et de quelques fêtes plus grandes de l'année. Le texte définitif a été établi, à la fin du 8e s., probablement par les Studites; depuis lors on n'y a guère plus touché. Cependant le livre lui-même disparaît parce que, depuis le 10e s., les Ménées, le Triodion et le Pentecostarion commencent à insérer ces leçons dans l'office du jour. Les manuscrits sont déjà rares au 15e s. et jamais le livre ne fut imprimé.

Il y a une double tradition, celle de Constantinople avec des neumes, celle d'Italie sans neumes. Le texte lui-même a peu de variantes,

les rubriques souvent intéressantes en ont beaucoup plus, tandis que les neumes consistent à mettre un signe au début et à la fin de chaque incise; ces incises sont très constantes. Les auteurs promettent d'expliquer la signification des neumes lorsqu'on aura publié tout l'Apostolos.

Pour cette édition critique les auteurs, qui ont travaillé en commun, utilisent 37 mss., dans le 2e fascicule 6 nouveaux s'y ajoutent, tous antérieurs au 13e s. Dans l'apparat ils donnent les variantes du texte, des neumes et des rubriques, quelquefois aussi des renvois aux Typica publiés par Dmitrievski. Le 1er fascicule comprend les 8 leçons de la Vigile de Noël et les 16 de celle de l'Epiphanie (la Bénédiction de l'eau y est comprise); le 2e fascicule donne les leçons depuis le mercredi de la semaine de la tyrophagie jusqu'au vendredi de la 2e semaine du Carême.

Il faudra sans doute au lecteur quelque effort pour se retrouver dans cette édition critique à cause des nombreuses sigles qu'il y rencontre, mais les auteurs n'ont rien négligé pour en rendre l'intelligence plus facile. Introduction, notes et remarques sont écrites dans un latin impeccable et aisé à lire. On peut dire que les auteurs nous donnent une édition définitive du Prophetologion byzantin.

A. Raes S. I.

Gerhard Kunze, *Die gottesdienstliche Schriftlesung.* Teil I: Stand und Aufgaben der Perikopenforschung. Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1947, 224 S.

Tout livre qui fait le point sur un problème donné est très utile. Le travail de G. Kunze nous rend compte d'une manière compétente et exhaustive des résultats acquis dans ce que les Allemands appellent « die Perikopenforschung ».

Celle-ci a pour but de déterminer quelle péricope scripturaire a été lue ou est lue dans chaque office religieux (messe, office divin) à un jour déterminé de l'année ecclésiastique dans une Église déterminée, depuis quand cet usage existe, qui l'a introduit et quel motif a poussé celui-ci à choisir telle péricope. L'auteur nous montre l'état des recherches faites sur les liturgies orientales et occidentales. Pour l'Orient il suit cet ordre: Jérusalem, usage le plus anciennement attesté et qui a eu son influence sur celui des autres Églises; usage des Nestoriens, des Syriens, des Coptes, de Byzance et des Melkites. Dans ces recherches la part du lion revient à A. Baumstark; dans tous ces domaines son travail méthodique et son esprit pénétrant ont ouvert les avenues.

Dans un autre chapitre, l'Auteur traite d'abord des aspects secondaires de la question, bilinguisme, nombre des lectures dans un seul office, vigiles et office divin, pour arriver ensuite à un résultat final sur l'ancienneté et l'évolution des systèmes en usage en Orient, la *lectio continua* ou leçons choisies, usage des monastères et celui des paroisses.

L'information très étendue, la position nette des problèmes, l'orientation sage vers des recherches futures font de ce livre un excellent instrument de travail. Ajoutons, ce qui n'est pas à dédaigner, qu'il se lit facilement et que de bons index permettent aisément de retrouver le point sur lequel on désire s'instruire.

La compétence de l'Auteur pour ce qui regarde l'Occident égale celle qu'il montre pour l'Orient.

A. Raes, S. I.

Mikhail A. Chatzeathanasiou, *Αἱ βάσεις τῆς Βυζαντινῆς Μουσικῆς*, Istanbul 1948, 7 + 53 + 3 pag.

L'Auteur, qui a été pendant cinq ans professeur à l'école de musique du Phanar et pendant vingt ans à l'école théologique de Chalki où il est décédé en 1948, n'a pas eu le bonheur de voir paraître cette plaquette dans laquelle il avait condensé le résultat de ses études théoriques sur la musique byzantine. Il croit avoir établi sur des bases naturelles et des rapports arithmétiques les intervalles musicaux et les gammes non seulement diatoniques mais aussi chromatique et enharmonique employées par la psaltique actuelle. Si on reconnaîtra volontiers sa grande diligence et son ingéniosité, on ne pourra le suivre lorsqu'il veut trouver une base à la psaltique moderne dans les théories musicales des anciens philosophes grecs.

A. Raes, S. I.

H. J. W. Tillyard, *The Hymns of the Octoechus*. Part II (= Monumenta Musicae Byzantinae. Transcripta. Vol. V). Copenhague, Einar Munsksgaard 1949, xx-215 pag.

Dans la transcription d'une première série d'hymnes qui trouvent leur place dans l'Octoechos, faite sur la base du Codex Dalassenos (avant 1250), M. Tillyard avait transcrit de façon exemplaire les stichères à intercaler au Κύριε ἐκέκραξα et aux apostiches des vêpres du samedi soir ainsi que les anabathmi de l'orthros. Dans cette deuxième partie il nous donne avec une égale maîtrise en notation moderne les folios suivants du codex Dalassenos c. à. d. des stichères prosomoia pour le Carême (fol. 311^{b}-320^{b} du Codex) dispersés aujourd'hui dans le Triodion mais qui autrefois se trouvaient dans le Sticherarion et plus anciennement étaient disposés selon les huit modes; des 49 pièces, œuvre des SS. Joseph et Théodore Studite, l'Auteur indique le modèle de 14 d'entr'elles. Ensuite, il transcrit les 11 eothina anastasima (fol. 307-310^{b}), qui se chantent à la fin des psaumes des Laudes et sont l'œuvre de l'empereur Léon VI (886-991). Le Codex Dalassenos faisant défaut pour d'autres hymnes de l'Octoechos, M. Tillyard transcrit d'un excellent sticherarion de l'année 1280 circa (Codex peribleptus de la bibliothèque de l'Université de Cardiff) trois séries d'hymnes; d'abord

les stichera anastasima (f. 100-127 du Codex), trois pour chaque mode, qui sont intercalés au psaume κύριε ἐκέκραξα des vêpres du samedi soir, œuvre de S. Jean Damascène, musique très simple; ensuite (f. 135v-145) les stichera dogmatica, en l'honneur de la Mère de Dieu avec référence au mystère de l'incarnation, cinq pour chaque mode, qui se chantent après le Δόξα... Καὶ νῦν .. qui termine les psaumes lucernaires; enfin, des staurotheotokia (f. 145v-154), quatre pour chaque mode, qui se chantaient autrefois à différents offices, parce que cette série, composée par Léon VI, n'est plus en usage.

Il faut noter que parmi les textes de la dernière série, et parmi les stichera dogmatika plusieurs sont publiés ici pour la première fois. Quant aux hymnes de l'Octoechos, les canons qui en constituent la partie la plus étendue, ne sont pas représentés dans ces deux volumes.

La musique de ces hymnes est simple, à peine fleurie et nous la sentons en même temps proche du chant grégorien et éloignée du chant actuel des Grecs quant aux modulations et quant au rythme.

Sa transcription, après 30 années d'études, est absolument sûre pour le premier mode, moralement sûre pour les autres modes pour lesquels l'Auteur lui-même note parfois ses hésitations et difficultés (p. ex. pag. 62, 112). Dans sa conclusion il nous révèle tout ce que les Monumenta devront encore publier en fait de musique et notation ronde; quant à la plus vieille notation il nous donne un légitime espoir qu'on parviendra à la déchiffrer; enfin, il demande des collaborateurs de toute nation pour le travail de déchiffrement et de publication, et, conclut-il, ce travail n'est pas sans consolation « puisqu'il nous a permis, quoique faiblement, d'unir nos voix aux louanges des saints et des chœurs qui retentissent le long des âges au service du Prince de la Paix et de sa sainte Église ».

A. Raes, S. I.

Iuridica

Viktor Leontovitsch, *Die Rechtsumwälzung unter Iwan dem Schrecklichen und die Ideologie der russischen Selbstherrschaft*, K. F. Koehler Verlag, Stuttgart, o. D., S. 134.

Während man in unserer Zeit der unbestrittenen Vorherrschaft der bürgerlichen Gesetzbücher für die meisten Rechtsverhältnisse einerseits die das Rechtsverhältnis bestimmende objektive Norm, anderseits den beherrschenden, in der Rechtsnorm wurzelnden subjektiven Rechtsanspruch feststellen kann, ist dies nicht für jede Epoche möglich. Insbesondere glaubt der V. dies für die ersten Jahrhunderte des durch Vladimir geeinten russischen Reichs leugnen zu müssen. Er glaubt die Zeit der Teilfürstentümer geradezu als die Zeit der Vorherrschaft der subjektiven Rechte und Ansprüche bezeichnen zu können. Man kann mit gewisser Berechtigung die moderne rechtliche Ordnung als ein System von objektiven Rechtsnormen, in

denen die einzelnen subjektiven Ansprüche wurzeln, auffassen; die Rechtsordnung der Zeit der Teilfürstentümer muss man dagegen als ein System oder genauer als eine Summe, als ein Nebeneinander einer unendlichen Menge subjektiver Ansprüche bezeichnen. Nicht das Gesetz, noch zunächst der Brauch, sondern die Verträge die von den einzelnen Fürsten untereinander, oder mit der Stadtversammlung geschlossen wurden, waren die Quelle neuen Rechtes. Mit der Zeit freilich bildete sich ein Usus, eine gewohnheitsrechtliche Norm heraus. Dagegen findet L. in der Zeit Iwans des Schrecklichen eine tiefe Wandlung des Rechtsbewusstseins. Wie immer in den Zeiten des Absolutismus, insbesondere unter jedem despotischen Regime, ist es zur Vorherrschaft des objektiven Rechts gekommen. Der absoluten Gewalt gegenüber gibt es keine Rechte; solche die im Privatbereich anerkannt werden, verdanken ihr Bestehen eben dieser Gewalt. Eine genaue Analyse des Briefwechsels des Zaren mit dem Fürsten Kurbskij weist diese Ideen auf: einen theokratischen Absolutismus, der dem Alleinherrscher gegenüber nur Untertanen ohne subjektive Rechte ihm gegenüber zulässt. Der Zar hat Pflichten nur gegenüber Gott, dem er allein Rechenschaft schuldet. Ein Eindringen in die Geistesverfassung Iwans glaubt als Wurzel seines staatspolitischen Systems einen bis auf die Spitze getriebenen Rationalismus (im Sinne einer verstandesmässigen, logischen, mit abstrakten Schlussfolgerungen arbeitenden und sich daran erhitzenden Temperaments) zu erkennen.

Man erhält viel Anregung aus der fliessend und ansprechend geschriebenen Untersuchung, auf deren Einzelergebnisse wir hier nicht eingehen können. Manche Punkte mögen umstritten bleiben. Bisweilen scheint mir L. die Lösungen zu vereinfachen. Der vielschichtigen Persönlichkeit des «Schrecklichen» mit seiner krankhaft erregten Reizbarkeit und innerlich ungehemmten Leidenschaft wird man kaum mit der Formel des Rationalismus beikommen können, mag man auch die Bedeutung dieses Wesenszuges zugeben.

Emil Herman S. I.

Ignatius J. Szal, *The Communication of Catholics with Schismatics*, (The Catholic University of America. Canon Law Studies no. 264), Washington 1948, pp. xii, 202.

La presente ricerca ha per oggetto la «communicatio in sacris» dei cattolici con gli scismatici. Il termine «scismatico» va compreso nel suo contenuto dommatico, in quanto si oppone all'«eretico»; ma anche nel senso storico: durante molti secoli gli scismatici per eccellenza erano i dissidenti di Oriente, sebbene le differenze esistenti fra loro e la Chiesa cattolica riguardassero non solo il vincolo della carità, ma anche quello della fede.

La prima parte del libro, dopo una breve esposizione dei termini, dà una «sinossi storica» (1-38). La seconda e principale parte commenta in primo luogo le norme generali che regolano la comunica-

zione « in sacris » (39-53) e tratta poi in tre capi della comunicazione « positiva », ossia della comunicazione dei cattolici nelle funzioni sacre dei dissidenti, nei Sacramenti (54-117), nei Sacramentali (118-128) e in questioni di vario genere (129-149); un quarto capo parla della comunicazione « negativa », cioè dell'ammissione degli acattolici alla attiva partecipazione negli atti religiosi cattolici (150-185).

È da lodare il vasto e meritorio lavoro con cui l'A. ha raccolto quanto nelle decisioni e nei decreti dell'autorità ecclesiastica e nei trattati dei canonisti recenti riguarda il suo soggetto. La grande varietà di espressione e di pensiero che trovava nelle fonti non gli ha però permesso di raggiungere dappertutto, per quanto riguarda la parte speculativa, una piena chiarezza. Così egli dichiara ogni partecipazione religiosa attiva con scismatici sempre intrinsecamente illecita (p. 43). Ciò vale dunque specialmente per i sacramenti (15, 44). Come può allora esser lecito ricevere i sacramenti in caso di necessità da uno scismatico o sposare una persona scismatica ? Il valore del libro sta specialmente nella parte positiva, dove si trova una particolareggiata esposizione dei vari casi di comunicazione « in sacris » e delle soluzioni date dai Dicasteri della Santa Sede e dai canonisti; lavoro veramente utile. Un breve rilievo: non si può dire – specialmente se si pensa ai dissidenti d'Oriente – che il culto degli scismatici sia un culto superstizioso! (p. 44). Non è citato nella bibliografia il libro di Ljubomir KUČAN, *De communicatione in sacris. Quaestiones selectae*, Roma 1943.

EMILIO HERMAN S. I.

Anastasios P. CHRISTOPHILOPOULOS, *Ἡ ὀργάνωσις τῆς ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, Atene, p. 109.

Si vede con simpatia come l'A. cerca, nella Introduzione, di dare alla sua indagine un solido fondamento giuridico, applicandosi di trovare un luogo ove porre accanto all'ordinamento statale, l'ordinamento ecclesiastico. Ma non c'è da meravigliarsi che egli, accettando il domma moderno della onnipotenza giuridica dello Stato, non riesca a far comprendere come la Chiesa da sua parte possa costituire un diritto indipendente, e, talvolta, anche contrastante coll'ordinamento dello Stato. L'indagine stessa, nei confronti di trattazioni simili anteriori, ha il pregio di esser condotta con metodo giuridico più perfetto. Piace il modo accurato, conciso, chiaro con cui espone il diritto vigente della Chiesa della Grecia, non senza prender contatto anche con fonti antiche. Il capo I tratta dei membri della Chiesa e delle loro divisioni. Il capo II è dedicato agli organi amministrativi e giurisdizionali della Chiesa della Grecia. Il capo III si occupa del modo di procedere degli organi collegiali della Chiesa. Il fatto che l'indagine si basa in primo luogo sul « diritto ecclesiastico » nel senso stretto dato al termine qui in Italia, ossia sulle norme concernenti la Chiesa statuite dallo Stato, ha per conseguenza qualche concezione meno tra-

dizionale; ad es. fra i chierici vengono annoverati anche i cantori e i sagrestani (p. 29-30); l'ordinazione è non esistente se il soggetto non è cristiano « ortodosso » avente ottenuto questa qualità per mezzo di valido battesimo e cresima o non è del sesso maschile. La deficienza degli altri requisiti, ad es. dell'età prescritta o di una formazione teologica sufficiente, rende l'ordinazione annullabile (ἀνίσχυρος) p. 34. Tale affermazione è in connessione con l'atteggiamento che l'A. prende dinanzi alla nota sentenza di Sant'Agostino sul carattere indelebile dell'ordinazione. Egli rigetta tale soluzione e cerca di spiegare i fatti del passato per mezzo della teoria dell'« oiconomia ». Di autori cattolici che scrissero su questo argomento egli conosce sfortunatamente soltanto il Kober e il Hergenröther, ma non gli importanti libri del Saltet, *Les réordinations*, Paris 1907 e dello Schebler, *Die Reordinationen in der « altkatholischen » Kirche*, Bonn 1936.

EMILIO HERMAN S. I.

Aikaterine A. CHRISTOPHILOPOULOS, *Ἡ Σύγκλητος εἰς τὸ βυζαντινὸν κράτος*, Atene 1949, p. 151.

Manca finora un'indagine esauriente sul Senato bizantino e la sua storia. Anche il presente libro non colma questa lacuna, ma fornisce importantissimo materiale per la preparazione di tale lavoro. Difatti l'A. si è proposto di raccogliere i dati riguardanti il Senato, che si trovano dispersi nelle fonti giuridiche e storiche, le iscrizioni, i sigilli, le lettere e prediche, le vite dei Santi, ecc. Tutto questo considerato sotto l'aspetto giuridico, mentre l'aspetto politico viene lasciato agli storici.

Il libro è frutto di straordinaria diligenza ed esattezza. Vi si tratta successivamente dei termini con cui viene designato il Senato, della sua composizione, del suo modo di operare, dei suoi compiti e delle sue competenze, della posizione dei senatori nella vita pubblica. La ricchezza del materiale raccolto permette all'A. di decidere parecchie questioni finora controverse o di illustrarle meglio. Anche così però altre rimangono senza soluzione, per ragione della deficienza di indicazioni. Rileviamo qualche particolare. Nel cap. II sulla composizione del Senato l'A. mostra che nel tempo postgiustinianeo la qualità di senatore era congiunta *ipso iure* con certe dignità e con certi offici. Così si spiega il fatto di per sè singolare che tale dignità non si trova mai nei sigilli: era superfluo indicarla, risultando dalla dignità e dall'officio menzionato se il soggetto era senatore o no. Speciale attenzione è data alla ricerca delle dignità e degli offici cui era annessa il titolo di senatore. È un fatto interessante che il patriarca, eccetto nel caso di un imperatore minorenne, non era membro del Senato, mentre altri ecclesiastici, benchè raramente, ed in ispecie il sincello lo erano (57). Molto è discussa la questione se tutti i senatori abbiano avuto il

diritto di prendere parte alle deliberazioni del corpo. L'A. non ammette le opinioni del Bury, dell'Ostrogorsky, ecc. secondo i quali vi avrebbero esistito vari ordini di senatori con diritti diversi, ma stima che l'imperatore abbia deciso nei singoli casi quanti e quali senatori dovevano venir invitati, eccezione fatta forse per gli offici più elevati. Il compito principale del Senato era quello di esser l'organo consultivo dell'imperatore; notevole è però la sua attività di tribunale, sia da solo, sia insieme col sinodo o con un determinato numero di membri dell'alto clero, sia in corpore, sia nelle persone di alcuni suoi membri scelti.

L'A. si mostra bene al corrente della bibliografia scientifica. Della sua conoscenza delle fonti dà testimonianza eloquente l'elenco accurato dei luoghi delle fonti citate nell'opera, prezioso aiuto anche per altri ricercatori. Si avrebbe desiderato forse di veder messo il Senato nel quadro generale delle istituzioni bizantine. Ma questo può dirsi compito di un nuovo lavoro, il quale nessuno è meglio dell'A. in grado di menare a buon fine

Emilio Herman S. I.

Od. Lampsidou, *Ἡ ποινὴ τῆς τυφλώσεως παρὰ Βυζαντινοῖς*, Atene 1949, p. 75.

Il capo introduttorio sembra augurare bene: l'A. ci informa da principio che la comparazione fra Bisanzio e l'Occidente non può che render testimonio della gloria e dello splendore di Bisanzio. È vero – egli stesso lo confessa - che conosce poco l'Occidente, le sue fonti sono Esmein, la storia universale di Lavisse-Rambaud e il poeta medievale Pierre Gringoire (o meglio Gringore) nel suo mistero sacro « Saint Loys ». Tanto più enfatiche suonano le ultime parole del capo – non senza meravigliare un po' anche colui che riconosce volentieri che il medio evo latino non ha niente da rimproverare ai bizantini in riguardo alla crudeltà delle pene – esser stata (la prassi dell'accecamento a Bizanzio) un chiarissimo esempio di umanità e di spirito cristiano.

Fortunatamente l'indagine stessa è condotta con metodo e diligenza e risulta veramente utile. L'A. ha sistematicamente esplorato gli scritti degli storici. I primi esempi di accecamento, li troviamo a Bisanzio al principio del sec. VIII. Ma l'uso di questa pena esisteva prima nell'impero perso e sarà stato trasferito di là nell'impero bizantino, ipotesi tanto più probabile che questa pena in ambedue i paesi veniva applicata alle stesse categorie di criminosi, cioè anzitutto ai rei di sedizione e agli imperatori deposti. In altre parole più che di una pena si trattava di un provvedimento diretto ad inabilitare e render innocue le persone che potevano diventar pericolose al regnante. È degno di nota a questo riguardo che questa pena è del tutto assente dai Codici e dalle leggi, ad eccezione della Novella

92 di Leone VI, che stabilisce l'accecamento di colui che ha accecato altra persona. Anche questo fatto suggerisce che si trattava di un provvedimento politico piuttosto che di una vera pena. [Deve aggiungersi qui il § 15 dell'Ecloga di Leone III (= Procheiros Nomos XXXIX, 58 = Epanagoge, XL, 69 = Basilica LX, 45, 12 = Harmenopoulos, VI, 5, 15) che punisce in tal maniera il reo di furto sacrilego]. L'A. ha saputo trarre dalle sue fonti parecchie notizie interessanti su chi decretava questa pena, sul modo di esecuzione, sul luogo, ecc. Egli fa valere con ragione che essa doveva sostituire la pena capitale e perciò equivaleva ad una mitigazione, ma gli sembra sfuggire il suo lato tragico, tanto più tragico che essa colpiva spesso persone innocue di ogni crime, anzi uomini benemeriti della loro patria.

EMILIO HERMAN S. I.

Meletius M. WOJNAR O.S.B.M., *De regimine Basilianorum Ruthenorum a Metropolita Josepho Velamin Rutskyj instauratorum*, vol. I, ed. 2, Romae 1949, Sumptibus PP. Basilianorum, p. XX, 218.

Nemo vel parum versatus in Ruthenorum cum Ecclesia catholica unionis historia ignorat praecipuas quasdam partes in hac unione consolidanda et conservanda habuisse Ordinem S. Basilii Magni. Josephus Velamin Rutskyj, tertius Metropolita Ruthenus (1614-1637) post unionem, cui maxime debetur quod unio inter oppositiones et persecutiones supervixit, a. 1617 fundamenta iecit novae Congregationis monachorum S. Basilii quae initio pauca monasteria in Lithuania sita complexa est, paulatim vero alias sibi adiunxit, et dioecesibus Premisliensi et Leopoliensi sub fine saec. XVII ad unionem transgressis, harum regionum monasteria quoque sub nomine provinciae Ruthenae vel Polonae secum coniunxit.

Metropolita Rutskyj ab initio clare perspexit externam Ruthenorum cum Sede Romana unionem non satis esse, sed opus esse interna religiosae vitae restauratione.

Hanc autem non effici posse sibi persuasum habebat per clerum saecularem qui necessitate providendi uxori et liberis opprimebatur, sed per solos monachos S. Basilii. His renovationem vitae religiosae, his exstirpationem schismatis, his solis praeparationem candidatorum ad episcopatum aptorum affidari posse iudicavit. Haec autem fieri non poterant nisi aliquibus monasticae vitae anterioris notis relictis, religiosi Rutheni non solum fervorem spiritualem religiosorum latini ritus imitarentur, sed etiam nonnulla instituta ad regimen spectantia a latinis religionibus ad propriam transferrent. Inde nata est singularis illa forma Ordinis S. Basilii qui ex parte regulam S. Basilii tamquam palladium semper retinuit, ex parte de constitutionibus religionum latinarum non pauca desumpsit; qui et uni capiti supremo omnia monasteria subiecit, et « archimandritas » iuxta prioris regiminis nor-

mas conservavit; qui exemptionem a potestate Episcoporum sibi vindicavit, tamen Episcopos e propriis sodalibus, secundum usum iam diu invectum, eligendos esse affirmavit. Ex hoc singulari rerum statu intelligitur cur Metropolitae contra constitutiones per plura lustra supremam in Ordine potestatem retinuerint, donec per compromissum cedere coacti sint.

Auctor in Introductione breviter de regimine monachorum secundum Regulam S. Basilii Magni et de indole regiminis monachorum Ruthenorum ante annum 1617 agit, ut hac ratione clarius appareat transformatio apud Basilianos Ruthenos introducta. In Parte I dissertationis quae sola hoc volumine continetur exponitur qua ratione regimen historice se evolverit (cap. I), quo modo ex disciplina et orientali et latina elementa hauserit (cap. II), qua ratione regimen centralisatum (cap. III) et exemptum constitutum sit (cap. IV). In parte II de singulis regiminis institutis, v. g. de Capitulo generali et de Curia generali tractabitur.

Auctor diligenter consuluit quid anteriores de themate suo scripserint, praesertim auctores Russi qui de eo magis solliciti erant. Imprimis vero opus nititur fontibus archivalibus ineditis. Laudanda est methodus seria, accurata, sobria quae in toto libro dominatur. Copia documentorum ineditorum omnes antecessores valde superat. Propterea omnibus qui historiam O. S. B. M. Rutheni perscrutari cupiunt, omnino liber necessarius dicendus est.

Noto in fine secundum nuntium involucro fasciculi contentum hoc esse primum volumen novae seriei (II) Analectorum Ordinis S. B. M., qua in lucem edentur plurima volumina documentorum summi momenti ad historiam Ecclesiae Ruthenae.

Aemilius Herman S. I.

Historica

Ernst Benz, *Wittenberg und Byzanz*, Marburg 1949, Elwert-Gräfe und Unzer Verlag, 288 S., 11 Lichtbilder von Drucken und Bildnisse

Der Verfasser, Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Philipps-Universität zu Marburg, bietet in diesem Buch eine verbesserte und erweiterte Gesamtausgabe früherer Aufsätze, die sich vor allem erstrecken auf die Beziehungen Melanchthons zum griechisch-orthodoxen Osten und zum protestantisch, ja sogar sozianistisch gewordenen Despoten des Fürstentums Moldavia Jakob Heraklides (4 Kapitel), auf die Beziehungen des Schwiegersohns Melanchthons, des Arztes Kaspar Peucer aus Bautzen zu den Böhmischen Brüdern (1 Kapitel), und auf die Propaganda des Protestantismus unter den Südslaven durch Hans von Ungnad, den Gründer der südslavischen Druckerei in Urach (Württemberg, 3 Kapitel). Von den

Aufsätzen über Melanchthon ist der eingehendste der Untersuchung über den Verfasser der griechischen Uebersetzung der *Confessio Augustana* gewidmet, die unter dem Namen des Arztes in Plauen Dolscius gedruckt worden ist. B. weist gut nach, dass Melanchthon unter Mithilfe des Diakons Demetrios Mysos, der ein halbes Jahr lang sein Gast gewesen war, der geistige Vater auch dieser Uebersetzung ist; er konnte aber auch hinweisen nicht bloss auf die stilistischen, sondern auch die inhaltlichen Unterschiede zwischen dem Grundtexte und der Uebersetzung und so erhärten, dass es Absicht Melanchthons war, den Griechen das protestantische Bekenntnis zugänglicher und sympathischer zu machen, hatte aber, wie aus der Geschichte genügend bekannt ist, damit keinen Erfolg; auch die späteren Versuche der Lutheraner, den griechischen Patriarchen Jeremias II., dem sie unter anderm auch die griechische Uebersetzung der *Confessio Augustana* zusandten, für sich zu gewinnen, verliefen ergebnislos. Von den andern Beiträgen sind die gründlichsten die über Hans von Ungnad handelnden. Unter Beilage neuer handschriftlicher Funde beleuchtet er die Beziehungen dieses eifrigen Förderers des Protestantismus zu protestantischen Fürsten und Städten, die seine Druckerei unterstützten. Besonders sind hier lehrreich die Briefe zwischen Hans von Ungnad und seiner Witwe mit dem Landgrafen Philipp von Hessen. Im Buch treten nicht bloss die Hauptträger der protestantischen Bewegung in Deutschland und Osterreich auf, sondern auch die Hilfskräfte, die des Slavischen kundig waren, besonders Primus Truber, der frühere Domprediger von Laibach. Hans von Ungnad erwies sich, wie aus B. ersichtlich ist, als sehr geschickten Organisator mit dem weitausschauenden Ziel, durch seine slavischen (slovenischen und kroatischen) Drucke das Christentum in protestantischer Prägung bis nach Russland und in die Türkei hinein zu verbreiten; ja sogar, wenn auch erfolglos, dachte er an die Herstellung rumänischer Drucke. Die weitreichenden Beziehungen, die er infolge seiner früheren Stellung als oberster Feldhauptmann der niederösterreichischen Erblande sowie der slovenischen und kroatischen Länder hatte und in seiner freiwilligen Verbannung weiter ausbaute, stärkten sehr sein lutherisches Sendungsbewusstsein. Wir dürfen daher nicht erwarten, dass in diesem Buch die vielen Zitate oder Briefe, die von den protestantischen Führern gegeben werden, ein objektiv wahres Bild über die geschichtliche Lage und die Lehren des Katholizismus im XVI. Jahrhundert liefern; jedoch von ihrem Verfasser, der den Gedanken des « Oekumenismus » vertreten will, wäre eine bessere Benützung des katholischen Schrifttums zu wünschen und dann und wann ein Werturteil über die schmähenden Ausdrücke gegen die katholische Kirche. Geschichtlich gesehen gewinnt die Arbeit der Männer der katholischen Reform im Geist eines Petrus Canisius an vertieftem Eindruck, wenn der Leser das düstere Bild betrachtet, das die Kirche in jenem Zeitraum bot und welches B., unter dem protestantischen Gesichtspunkt gesehen, so anschaulich darstellt.

Georg Hofmann S. I.

E. Borschak, *La légende historique de l'Ukraine, Istorija Rusov.* Paris 1949; Collection historique de l'Institut d'Études slaves, Bd. XIII S. 196.

Es ist ein sehr anregendes, verdienstvolles und zugleich mutiges Buch, das uns E. Borschak vorlegt. Jeder Historiker, der sich mit der Ukraine beschäftigt, wird ihm dafür dankbar sein. Mit wie vielen, von manchmal irregeleitetem guten Willen getragenen Vorurteilen muss man sich doch bei solch einem Tun herumschlagen! Und wie leicht wird jedem Nicht-Ukrainer bald dies bald jenes vorgeworfen! Hier hat einmal ein tüchtiger ukrainischer Historiker eine faule Quelle falschen Nationalstolzes gründlich trocken gelegt. Mit grimmigem Mut zeigt er alle Irrtümer und Fälschungen des Verfassers der « Geschichte der Rusen » auf. Er macht damit auch der tieferliegenden Anschauung so vieler ein Ende, die da meinen, das heutige ukrainische Volk wäre eine gerade Fortsetzung des Staatsvolkes des einstigen Kiewer Rus-Reiches, dem nur die bösen Nachbarn niemals Lebensraum und Atem gelassen hätten. — Er zeigt aber auch, was solch eine Fälschung doch Schaden anrichten kann; wie sie den Frieden zwischen den Völkern — denn ein Volk ist das ukrainische Volk — und zwischen den Kirchen vergiften kann. — Die Frage, wie solch eine Fälschung moralisch zu bewerten ist, stellt er leider nicht; aber der Schaden, den der Kirchengeschichtler als Wirkung solch eines Geschreibsels sieht, spricht doch sehr zu Ungunsten des Verfassers der Fälschung.

Die Arbeit, die uns E. Borschak vorlegt, hat drei Teile: zuerst kommt eine Einleitung S. 9-26; dann nimmt der Verfasser der Arbeit, Kapitel für Kapitel, die Istorija Rusov durch (S. 27-264); oft nach jedem Kapitel, sicher aber nach jedem grösseren Abschnitt gibt er den wirklichen, historischen Verlauf der darin geschilderten Ereignisse, zeigt die Irrtümer des Verfassers der Istorija auf, weist seine oft haarsträubenden Fälschungen nach und kommt immer wieder auf die dem ganzen Werk zugrunde liegende Zielgebung zu sprechen. Seine Beurteilung ist fast in jeder Hinsicht abschliessend. Im dritten Abschnitt (S. 165-191) bietet uns Borschak eine Geschichte des fertigen Druckwerks, seiner Anerkennung und seiner Ablehnung vor allem bei den russischen Gelehrten. Dass die Istorija Rusov nicht aus der Mitte des XVIII. Jahrhunderts und somit auch nicht aus der Feder Georg Koniskijs stammt, für dessen Werk sie sich ausgibt, ist sicher; ebenso auch, dass sie in den ersten Jahrzehnten des XIX. Jahrhunderts zusammengeschrieben wurde. Ob ihr Verfasser aber wirklich Vasil Poletyka ist, wie E. Borschak nachweisen möchte, darüber kann sich der Rezensent, der kein ukrainischer Litteraturgeschichtler ist, kein Urteil anmassen. Inzwischen ist ja eine Arbeit erschienen, die einen andern Namen als den Fälscher namhaft machen möchte (1)

(1) O. Ogloblin, *Dopitannja pro avtora « Istorii Rusov »*, in: *L'Ukraine*, Paris 1949 H. 2.

Ich möchte aber den einen oder andern historischen Beitrag zu den Worten Borschaks liefern. B. scheint nicht recht an die Zerstörung Kiews durch Batu zu glauben. Die slawischen Quellen, die von derselben berichten, möchte er in ihrem Wert erschüttern. Den schwersten Stoss gegen die Stadt setzt er für das Jahr 1482 an, in dem der Khan der Krimtataren Mengli Girej dieselbe ausplünderte und ausmordete (S. 17/18). Welche von den Zerstörungen die schlimmere gewesen sei, wage ich nicht zu sagen. Aber nicht nur slawische – auch abendländische Quellen berichten von der Zerstörung Kiews unter Batu. So schreibt der Gesandte Papst Innozenz' IV. Johannes von Pian Carpine O. F. M., der im Jahre 1245 auf seiner Reise nach Karakorum durch Kiew kam: « Sie (die Tataren) belagerten Kiew. Als sie die Stadt lange belagert hatten, nahmen sie sie ein und töteten ihre Einwohner. Daher kommt es, dass wir auf unserer Reise daselbst eine Unmenge von Köpfen und Menschenknochen über die Felder hin zerstreut fanden. Es war nämlich eine sehr grosse und volkreiche Stadt gewesen und jetzt ist sie zu einem Nichts geworden. Es gibt kaum 200 Häuser dort und ihre Bewohner werden in strenger Knechtschaft gehalten » (1).

Man sieht, es war wirklich von Kiev, der aemula sceptri Constantini – wie Adam von Bremen die Stadt einst genannt hatte, nicht mehr viel übrig geblieben. Gegen Ende des XIII. Jahrhunderts war sie noch einmal so mitgenommen worden, dass der Metropolit Maximus sie verliess und mit seiner ganzen Verwaltung, ohne den Patriarchen von Konstantinopel zu fragen, nach Wladimir an der Kljasma im Bereich der obern Wolga zog.

Wenn E. Borschak auf S. 76 von den Versuchen einer Kirchenunion spricht, übergeht er vollständig das Konzil von Florenz und das Wirken des Metropoliten Isidor von Kiew, welches doch gerade in den ukrainischen Landen in Kiew und auch in Chelm, Wladimir und Brest zeitweise einen merklichen Erfolg hatte. Man muss, wie dies auch der Metropolit Hypathius Pociej in seinen Werken getan hat, die Kirchenunion von Brest-Litowsk auf dieses Konzil zurückführen. – Ich kann auch nicht recht verstehen, warum B. auf S. 79 Anm. 3 die Werke von Pelesz und Likowski nicht als ouvrages scientifiques anerkennen will. Für ihre Zeit waren das sehr hochstehende Werke. Ich glaube, dass B. sich irrt, wenn er schreibt (S. 78 Anm. 3), dass es contraire aux traditions de l'Église orientale gewesen sei, dass im Jahre 1596 der Metropolit und die Majorität der Bischöfe die Union mit Rom proklamiert hätten und sie vom König bestätigt bekommen hätten avec force de loi pour les fidèles. In Glaubenssachen hatten auch in der Ostkirche nach dem Kirchenrecht die Laien keine entscheidende Stimme. Erst die doch sehr junge Lehre der sobornost gibt sie ihnen. – Es ist allerdings nicht zu leugnen, dass gerade zu Ende des XVI. Jahrhunderts in Polen-Litauen die Laien einen grösseren Einfluss in kirchlichen Dingen hatten als er ihnen rechtlich zukam. Das hat gerade der gegen die Union protestierende Bischof v. Lemberg Gedeon Balaban oft genug zu spüren bekommen. Daraus ergibt sich aber die Tatsache, dass die Union sehr unpsychologisch abgeschlossen wurde. Und unter diesem Mangel hatte sie noch ein Jahrhundert zu leiden. Wenn E. B. meine *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi* (Torino 1948), liest, so wird er finden, dass Bischof Joseph Szumlański, der gegen Ende des XVI. Jahrhunderts das Bistum Lemberg zur Union mit Rom führte, gerade diese psychologi-

(1) Johannes von Pian Carpine: *Ystoria Mongalorum*, in *Sinica Franciscana*, Vol. I, Guaracchi 1929, S. 71 f.; die Zerstörung und Ausmordung Kiews durch die Tataren wurde allen sichtbar durch die Grabungsarbeit der modernen Archäologen. Den fotografischen Beweis dafür siehe bei: M. K. Karger, Kiev i mongolskoe zavoevanie, in: *Sovetskaja Archeologija* Bd. XI Moskau-Leningrad 1949, S. 55-103.

schen Fehlgriffe vermeiden wollte. Ich glaube also, dass er sich irrt, wenn er S. 96/97 schreibt, dass man à partir de la seconde moitié du XVII[e] siècle reden könne von einer véritable persécution des orthodoxes et de leur Église en Ukraine. Das S. 97 Anm. 2 angeführte Zitat, welches diese Anschauung stützen möchte, ist aus dem Jahre 1768, also aus der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts, aus den wirren Jahren kurz vor der ersten Teilung Polens, nicht zum Nutzen einer selbständigen Ukraine, sondern eines autokratischen Russland. Es gibt auch eine grossrussisch zurechtgestutzte Berichterstattung und Geschichtsschreibung, die damals um so wichtiger war, als die Voltairianerin Katherina gerade die Frage der wenigen in Polen verbliebenen Nicht-Katholiken zum Anlass nahm, um dieses zu sprengen.

Solche historische Zusätze nehmen dem Werk E. Borschaks nichts von seinem Wert; sie sollen vielmehr der Wahrheit, der Wissenschaft und in gewissem Sinne auch dem Leben dienen.

A. M. Ammann S. I.

Franz Dölger, *Das Kaiserjahr der Byzantiner*, in *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, Jahrgang 1949, Heft 1, München 1949, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 88 S.

Die Frage, in welcher Weise die Byzantiner die Kaiserjahre gezählt haben, die sie wenigstens manchmal als Datierungsmerkmal benutzt haben, ist Gegenstand dieser gründlichen Untersuchung. Gegenüber dem Gelehrten D. A. Anastasiević, der die Zählungsweise der Kaiserjahre mit den jeweiligen, byzantinischen, bekanntlich mit dem 1. September beginnenden Indiktionsjahren zusamenfallen lässt, vertritt D. die Ansicht, dass die Byzantiner das Kaiserjahr mit dem wirklichen Regierungsantritt beginnen. Seine Beweise sind, kurz gesagt, folgende: 1. das System des A. leidet an inneren Schwierigkeiten. Denn wie sollen die Byzantiner die Regierungsantritte der Kaiser zwischem dem 1. September und dem folgenden 28. Februar und die andern zwischen dem 1. März und 31. August mit der Indiktion genau in Einklang bringen? Bedeutet nicht die von A. vorgeschlagene Lösung, je nach dem Grade der Nähe des effektiven Regierungsantrittes bei einem der fünfzehn Indiktionsjahre das Kaiserjahr entweder auf den 1. September zurück- oder auf den folgenden 1. September vorzuverlegen, etwas Ueberflüssiges? Genügt nicht schon die Indiktionsdatierung durch sich selber? Welchen Zweck hätte es, der eindeutig schon bestimmten Indiktionsdatierung, die ausserdem seit Beginn des IX. Jahrhunderts durch die gleichlaufende Weltjahresdatierung ergänzt war, noch ein drittes kalendermässig gleichlaufendes Datierungszeichen beizufügen? Müsste nicht das erste Regierungsjahr eines Kaisers, das zwischen dem 1. März und 31. August lag, auf 18 Monate ausgedehnt werden? 2. Die Beweise, die A. aus den byzantinischen Chroniken

nimmt, sind nicht stichhaltig, weil diese nach dem Urteil von A. selber ohne « Regel » (S. 7) vorangehen und weil die Beispielsammlung des A. nicht genügend in Rechnung gezogen hat, dass die Arbeitsweise der byzantinischen chronographischen Quellen und sogar der Kaisergeschichten nicht positive Stützen für die Ansicht des A. gibt. Dies legt nun D. dar, indem er auf die einzelnen Zeugnisse des A. eingeht und hier auch andere Forscher, besonders Hirsch (er hätte noch de Boor, Vita Euthymii nennen können) zu Worte kommen lässt. Der Hauptwert der Schrift D. besteht nach meiner Ansicht darin, dass er nicht bloss die Chroniken heranzieht, sondern auch hierin die von A. übersehenen Quellengruppen der Inschriften und Münzen und der Heiligenleben prüft, ob sie die Ansicht des A. oder seine eigene stützen. Er fand nun eine hinreichende Anzahl von Zeugnissen in den letztgenannten Quellengruppen, die zur These des D. stimmen. Wer nun ferner erwägt, dass A. selber zugibt, dass die byzantinischen Behörden und Kanzleien bei der Datierung amtlicher Urkunden nach den effektiven Kaiserjahren datieren, wird gerne die Folgerung des D. unterschreiben, dass die byzantinischen Kaiser von der Verordnung Justinians vom Jahre 537 an nicht nur in ihren Urkunden, sondern allgemein nach effektiven Regierungsjahren datierten. So trocken auch die Untersuchung scheinen mag, sie ist wertvoll und anregend zugleich.

Georg Hofmann S. I.

Jakob Philipp Fallmerayer, *Hagion-Oros oder der Heilige Berg Athos.* Mit einem Nachwort von Franz Dölger. Thomas Morus Presse, Wien 1949, S. 163.

Es gibt wenige Reisebeschreibungen vergangener Jahrhunderte, die wir heute noch mit Freude und Spannung in die Hand nehmen. Aber zu diesen gehört gewiss das Werk J. Ph. Fallmerayers, dessen Darstellungen auch unserer Zeit noch hohen Genuss bieten. Vor allem gilt dies von den Kapiteln, die der vielgereiste Verfasser über den Heiligen Berg, die Mönchsrepublik des Athos geschrieben hat. Freilich spielt hier der Umstand mit, dass die von ihm mit viel Liebe und grosser Aufgeschlossenheit dargestellte Welt nicht untergegangen ist, sondern heute noch unter eifersüchtiger Wahrung alter Ueberlieferung weiterlebt.

Seinen vollen Wert erhält das Büchlein aber dadurch, dass der Verlag einen der führenden Byzantinisten unserer Zeit dafür gewonnen hat, die zeitgebundene und von Irrtümern nicht freie Darstellung Fallmerayers zu verbessern und mit dem Blick auf unsere Zeit zu ergänzen. Die von hoher Warte aus geschriebenen Berichtigungen und Ergänzungen geben dem Leser mit dem Gefühl der Sicherheit die Möglichkeit sich dem Zauber der Schilderung ganz hinzugeben.

Emil Herman S. I.

Histoire des conciles, Tom. XI: *Conciles des orientaux catholiques*, par Charles de CLERCQ. Première partie: de 1575 à 1849. Paris, Letouzey et Ané, 1949, XII, 492.

Gli Autori della *Storia dei concili*, ormai classica, hanno sempre ricevuto nella loro opera accanto ai concili occidentali i sinodi celebrati in Oriente. Seguivano l'ordine cronologico dei concili, senza far differenza fra concili occidentali e orientali. Il volume che abbiamo fra le mani, si scosta da questo ordine. Esso comprende esclusivamente concili orientali, cambiamento di metodo che mi pare interamente giusto. Nei primi volumi della grande opera primeggiavano le controversie dottrinali, le lotte contro le varie eresie, lotte che furono condotte parallelamente, nello stesso tempo, in Occidente e in Oriente. Separare concili orientali e occidentali assegnando loro volumi diversi, sarebbe stato dividere cose fra loro connesse. Invece nei concili dell'epoca moderna non sono le questioni dottrinali che primeggiano, ma le questioni disciplinari dei vari riti. L'ordine scelto dall'A. permette di seguire nettamente le vicende dei singoli riti orientali cattolici e di comprendere quale importanza i concili abbiano avuto in esse.

Vi è un altro punto nel quale il nuovo tomo si scosta dai precedenti. Se non isbaglio, finora i concili ammessi alla Storia dei concili erano adunanze di vescovi, ciò che nel Codice di diritto can. viene chiamato concilio, mentre nel nuovo volume si trovano non pochi, come si chiamerebbero nel nostro diritto: sinodi diocesani, ai quali prende parte un solo vescovo. Ma anche qui mi pare che l'A. abbia fatto bene. Questi sinodi orientali hanno un significato più alto di un sinodo diocesano latino. Erano adunanze, in cui furono decise questioni che concernevano tutto questo singolare organismo che si chiama « rito ».

Il volume è diviso in due libri. Il primo tratta degli sforzi fatti per l'unione e la prima organizzazione delle Chiese cattoliche di rito orientale. Vi si parla dei primi sinodi dei Maroniti i quali dagli ultimi decenni del sec. XVI in poi dovevano rinforzare i legami con la Chiesa di Roma già esistenti da parecchi secoli; del celebre sinodo diocesano di Diamper (1599) che mise la chiesa Malabarese « sotto tutela », misura spiegabile secondo le concezioni di quel tempo, ma non giustificabile che condusse alla separazione permanente di una grande parte dei Malabaresi; dei sinodi Ruteni convocati per effettuare « la prima » e « la seconda Unione »; dei sinodi di unione degli Armeni di Polonia (1689) e dei Romeni di Transilvania (1697-1714); dei primi sinodi Melchiti del sec. XVIII.

Il secondo libro ha per titolo: l'elaborazione dei diritti scritti particolari. Qui troviamo il sinodo di Zamosc così importante per lo sviluppo della Chiesa Rutena; i sinodi di Blaj, nuova capitale religiosa dei Romeni uniti, del sec. XVIII; il « solenne » concilio del Monte Libano dei Maroniti e la serie dei concili posteriori che per un secolo si studiarono di eseguirne i decreti; i sinodi Melchiti dal concilio di San Salvatore (1790) fino a quello di Gerusalemme (1849), fonte principale del loro diritto.

Molto bene accetto è il capo XII che dà una sintesi comparativa delle norme stabilite nei concili sui vari capi della disciplina canonica, i Patriarchi, i Vescovi, il clero, la vita monastica ecc. Tale sguardo d'insieme, se necessariamente dà un quadro incompleto – difatti l'altra fonte del diritto, la consuetudine, rimane del tutto fuori considerazione – rende grandi servizi sia per un rapido orientamento, sia per la consultazione del volume. Un'appendice contiene il testo finora inedito del concilio Armeno di Leopoli (1689) e del sinodo Maronita del 1818.

La storia che ci viene raccontata in questo volume è di vivo interesse e di grande varietà. Vi sono difficoltà comuni a tutti o almeno a molti riti, difficoltà dovute alle opposizioni nazionali, i Ruteni sotto il dominio dei Polacchi e dei Russi, i Romeni nella Transilvania ungherese. Più spesso si tratta ancora delle persecuzioni da parte dei dissidenti o delle lotte con loro; ma anche il soverchio influsso della Chiesa latina ha effetti meno buoni sui riti, con la latinizzazione e la recezione di costumi e leggi di per sè estranee al rito; latinizzazione talvolta imposta con forza, come ai Malabaresi, talvolta spontaneamente accettata come dai Ruteni.

Vi sono poi le lotte interiori alle singole Chiese, interessi di stato, lotte fra patriarchi e vescovi, lotte dovute a questioni personali o fra la gerarchia e i monaci. Accanto al grande concilio del Monte Libano in cui l'immensa erudizione dell'Assemani si ha dato libero sfogo, si trovano concili i cui decreti sono limitati a poche norme. Alcuni concili come quelli di Zamosc e del Monte Libano vengono confermati « in forme speciali »; altri sinodi provinciali non ottengono l'approvazione pontificia, come i sinodi melchiti fuori uno; il sinodo si Qarqafé (1806) per la tendenza giansenistica, dovuta all'arcivescovo Germano Adam, viene espressamente condannato. Ma con tutte queste diversità e con tutte le difficoltà grandi e piccole che devono superare, le Chiese orientali cattoliche mostrano in fondo un fermo attaccamento alla Sede Romana e un continuo, se talvolta difficile e lento progresso. Il libro del Prof. de Clercq merita alta lode per l'impegno con cui è stato raccolto tutto quel che si riferisce ai concili trattati e l'accurata presentazione. Egli sarà necessario a chiunque vuol occuparsi seriamente delle Chiese orientali cattoliche.

EMILIO HERMAN S. I.

Lexicographica

D. Walter BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur.* Berlin 1949, I-III: VII-XIV, 2-479.

The Author in his Introduction assures the reader that in presenting him with this fourth edition of his Lexicon he remains himself astounded at his courage in beginning, 30 years ago, so colossal a

task. And to judge by the 6 ½ closely-printed pages of documents read, checked and employed for this work, the reader doubtless will concur in the author's judgement.

The scope of the Lexicon is to include the vocabulary, not only of the New Testament, but also of the literature of the New Testament period — the Apostolic Fathers, apocryphal gospels and so on. For each word, following a brief indication of its use in classical times, there is a list of the forms of it read in the writings under examination and then its various meanings with, as a rule, all the references when such meanings are found, supported by a list of references to the Septuagint and contemporary or nearly contemporary writers and documents. It is not, of course, possible for a reviewer to check all (or many) of such references, but for such words as I have selected for a closer scrutiny (and for a few queries of my own that fell within these first three parts) I have found the treatment exact and complete.

The Author expresses the hope that his Lexicon will prove useful to all grades of students from beginners onwards. It may be so, but it is more likely that beginners will find a simpler production more handy, for the mass of references to non-scriptural texts will be of no help to them but rather will obscure the divisions into which the account of the words is split up. Clarity in arrangement is, however, more a problem for the printer than for the author; and the printers are to be congratulated on the clearness of type, the absence of misprints and the device – a thick black bar – to denote divisions under a word. The deep student of the New Testament Greek will find here a mine of information, so that, if in doubt on any point, he will be enabled to trace for himself the uses of a word in a variety of texts and get what light the documents can furnish for the solution of his problem.

The whole Lexicon will appear in 10 parts, each of 10 folios in quarto and this has to a certain extent limited the Author, not in the number of references he has given, but rather in the number of citations of corroborative texts to expand and exemplify their meaning. In consequence there is no chatty explanation of the use of words as is found in e. g. Moulton and Milligan's ' Vocabulary of the Greek Testament ' and the printers could not afford to split up the mass of details into separate paragraphs, which would have helped the eye better to appreciate the divisions under each word.

J. GILL S. J.

André VAILLANT, *Manuel du vieux slave.* Tome I: Grammaire, pp. 375; tome II: Textes et glossaire, pp. 125. Paris, Institut d'Études Slaves, 1948.

Le nouveau manuel de M. Vaillant, Directeur d'Études à l'École Pratiques des Hautes Études vient combler une vraie lacune: en effet

parmi les grammaires du vieux slave éditées, les unes sont déjà vieillies ou épuisées, les autres difficilement compréhensibles pour les étudiants non-slaves à cause de la manière ou de la langue dans la quelle elles sont écrites.

Après une brève introduction sur la littérature et sur les manuscrits vieux-slaves, l'Auteur expose la phonétique (pp. 25-83), les formes nominales (pp. 84-210) et les formes verbales (pp. 311-336) du vieux-slave. Un aperçu sur la phrase slave clôt la grammaire. L'exposition est généralement concise, claire et l'Auteur cherche à éviter les interprétations et hypothèses discutables, qui compliqueraient inutilement le travail des étudiants. La documentation est fort riche, parce que l'Auteur n'a pas hésité à utiliser les données des textes de rédaction slavonne, dont quelques uns édités par lui-même. Il faut remarquer la sobriété que l'Auteur s'est imposé en traitant de la phonétique, car cette partie des grammaires vieux-slaves se trouve souvent alourdie d'explications compliquées, longues et subtiles, qui finissent par embrouiller et décourager les étudiants. Le chapitre X, sur l'emploi des formes nominales, avec ses exemples nombreux et bien choisis, sera de grande utilité aux étudiants non-slaves, qui rencontrent parfois des difficultés à manier les cas et les prépositions vieux-slaves. On regrette le manque d'un index alphabétique des mots traités, qui mettrait en pleine valeur toute la richesse de la documentation. La grammaire du prof. Vaillant assure aux étudiants une solide connaissance du vieux slave, bien suffisante comme point du départ pour la spécialisation.

Dans la courte chrestomathie, qui contient des morceaux choisis des textes classiques du vieux slave et des différents slavons, le commençant trouvera la matière nécessaire pour ses premiers exercices d'analyse et de comparaison. Pour plus de facilité les textes sont pourvus de notes explicatives et dans le glossaire adjoint on indique les verbes perfectifs et imperfectifs; des renvois à la grammaire suivent les mots qui pourraient présenter quelque particularité ou difficulté.

JOSEPH OLŠR

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

P. Joseph NASRALLAH, *L'Imprimerie au Liban,* Beyrouth 1948, pp. XXIV-160. Préface de Charles Corm (Troisième Conférence Générale de l'UNESCO).

The Psalter of Quzhaya was the first uncertain promise in 1610 of the splendid future that awaited the Press in the Lebanon. Almost a century later a second effort, under the sure direction of the Syrian, Abdallah Zaher, marked the definite beginnings of the development which the Author has patiently followed in its numerous ramifications. Letters exchanged between the Jesuit, Fr. Fromage, and Abdallah Zaher permit us to attribute to the latter the quasi-exclusive merit of the enterprise. In a brief introduction the Author has given us the essential historical background of this effort. A conscientious description of the printing establishments of the country with a list of their more important publications occupies the second part of the volume.

J. NASRALLAH, *Vie de la Chrétienté melkite sous la domination turque,* Extrait de la Revue des Études islamiques, Année 1948, p. 95-107, Paris 1949.

Cance ADRIEN, P. S. S., *Le code de droit canonique. Commentaire succinct et pratique.* Tome quatrième. Des Procès. Paris, Librairie Lecoffre, 1949, pp. 782.

Praesens volumen est quartum ex serie commentariorum in CIC ab eodem Auctore in lingua gallica conscriptorum. Ut ex praefatione elucet auctor initio intentionem non habuit De processibus tractare. At difficultates quas haec pars Codicis IC in sua practica applicatione invenit ansam ipsi praebuerunt ut brevi commentario etiam hunc librum Codicis pro praxi accessibiliorem redderet.

Liber ipse praeter praefationem continet commentarium canonum L. IV. CIC, proin agit de iudiciis, de causis beatificationis et canonizationis et de quibusdam causis clericalibus. Adiunguntur decem appendices, quarum sex continent instructiones et normas SS. Congregationum quoad processus matrimoniales, duae vero formulas ipsorum referunt; nona dein adducit formulas praecipuas quae in causis contra sacram ordinationem utiliter adhibentur, decima denique quattuor decisiones S. R. Rotae affert. Praeterea in fine libri habetur tabella ubi indicatur in qua pagina singuli canones tractati sunt.

Ut ex titulo patet agitur potius de manuali practico ad usum sacerdotum et aliorum, quod apte proin lingua vulgari conscriptum est. Singuli canones succincte tantum commentantur praemissis, ubi id necessarium est, notionibus et notis historicis. Saepius opportune in commentario alii canones adducuntur ad quos regula commentata relationem dicit, cfr. v. g. p. 78 de fatalibus legis, etc. Nihil mirum quod in tot praescriptionibus quaedam imperfectiones appareant. Sic v. g. in p. 51 dicitur omnes auditores S. Romanae Rotae esse debere doctores in iure canonico et in iure civili dum CIC tantum de laurea in « utroque iure » loquitur, quod non est idem (cfr. can. 1598 § 2). Quoad constitutionem « turnorum » in S. Rota citatur in p. 52 nota 1ª tantum Lex propria a Pio X edita. Sed ad hanc legem accesserunt dein « Regulae servandae in iudiciis apud S. R. Rotae tribunal » (4 aug. 1910), et praecipue post Codicem « Normae S. R. Rotae tribunalis » (29 iun. 1934) quae ultimae substituerunt leges anteriores et eas praescriptis Codicis adaptaverunt (cfr. *AAS*, II, p. 783 ss., XXVI, p. 449 ss.). In Normis autem valde immutata est tum ratio constituendi turnos tum turni quoad appellationem (cfr. a. 15 ib.). Omitto alia minoris momenti. Hae tamen paucae imperfectiones – quae ceterum facile in editione futura emendari poterunt – nullo modo impediunt quin liber hic scopum sibi praefixum optime attingat.

J. Řezáč

Josef Santeler, *Vom Nichts zum Sein, Eine philosophische Schöpfungslehre,* Feldkirch. Im Verlag der Quelle, 1948, S. 119.

F.-M. Abel, *Les Livres des Maccabées* (= Études Bibliques). Paris, Librairie Lecoffre, 1949, pag. LXIV, 491.

Józef Iwanicki, *Dedukcja naturalna i logistyczna.* Warszawa, Polskie Tow. Teologiczne, 1949, pag. XVI, 164.

J. Touzard, *Grammaire hébraïque abrégée.* Nouvelle édition refondue par A. Robert. Paris, Librairie Lecoffre, 1949, pag. 36, 114.

Karyna Wierzbicka, *Życie teatralne w Warszawie za Stanisława Augusta.* (= Biblioteka Historyczna im. Tadeusza Korzona, n. 28). Warszawa, 1949, pag. 137.

Impr. pot.: Romae, 2 iunii 1950. M. Gordillo S. I., *Vicepraes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex Vic. Urb.* - 6 iunii 1950 - A. Traglia, Arch. Caes. Vic. Ger.

ROMA — TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9

De dignitate episcopali S. Cyrilli Thessalonicensis

Constantinus Philosophus seu S. Cyrillus, frater iunior S. Methodii, archiepiscopi Pannoniae et Moraviae, in documentis ac monumentis ecclesiasticis sive latinis sive slavicis exhibetur modo ut monachus modo ut episcopus (1). Romae et apud Slavos ritus latini, praesertim apud Bohemos et apud glagolitas croaticos, traditio de episcopatu utriusque Fratris antiquissima est atque continua et constans remansit. Leo XIII in encyclica *Grande munus*, qua a. 1880 cultum SS. Cyrilli et Methodii ad universalem Ecclesiam extendit, sine ulla haesitatione affirmat: « ... Tum *ambo... Episcopi* ab ipso Hadriano creati consecratique sunt ». In Missa et Officio in honorem eorum tunc approbato *ambo* ut episcopi coluntur atque elogium eorum in Martyrologium Romanum insertum verbis incipit: « Romae et in Moravia *SS. Episcoporum* Cyrilli et Methodii... » (2). Cardinali Dominico Bartolini, qui tunc Praefectus S. Rituum Congregationis erat et, ut videtur, Summum Pontificem in scribenda Encyclica *Grande munus* adiuvabat, a Leone XIII munus commissum fuit eandem scientifice illustrandi. Quod ille opere suo « Memorie storico-critiche »

(1) Praecipua monumenta cyrillomethodiana Slavica collegit P. A. Lavrov: *Матеріалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности*. Труды Славянской Комиссии, том. I. Акад. Наук С.С.С.Р.; Ленинград 1930. — De episcopatu S. Cyrilli testantur: 1) Vitae breves (Проложные Жития), pp. 100-104 et 2) Officia romano-slavica glagolitarum (Глаголические Службы), pp. 128-141. — Breve commentarium de eis dat Fr. Grivec, *Vitae Constantini et Methodii versio latina, notis dissertationibusque de fontibus ac de theologia ss. Cyrilli et Methodii illustrata. Acta Acad. Velehradensis* XVII (1941), pp. 26-29.

(2) *Acta S. Sedis*, 13 (1880), p. 148; 145-153.

praestitit, in quo de consecratione quoque episcopali S. Cyrilli agit eamque aliquot argumentis probat (¹). Praecipuum eius argumentum nititur in testimonio explicito sic dictae « Legendae Italicae », quam Bollandista Henschen (1600-1681) in *Actis Sanctorum* a. 1668 sub titulo « Vita cum translatione Clementis » ediderat ac bonis rationibus Gauderico episcopo Veliternensi addixerat, qui testis ocularis erat, quando SS. Fratres exeunte a. 867 reliquias S. Clementis Romam attulerunt (²). Praeterea Bartolini tribus exemplis ostendit traditionem de episcopatu S. Cyrilli apud Slavos quoque utriusque ritus multis saeculis viguisse. Argumentationi tamen suae potius nocuit, quando nimis fortiter affirmavit S. Cyrillum, pallio episcopali ornatum, depictum esse in ecclesia inferiori S. Clementis. Cum insigni archaeologo de Rossi et ipse in hac interpretatione erravit. Insuper Bartolini, opinionem sequens Ioannis Martynov, in toto opere suo nimia diffidentia erga duas « Legendas Pannonicas » seu duas Vitas veteroslavicas SS. Fratrum (Vitam Constantini et Vitam Methodii) affectus apparet, quamquam valor earum historicus ab aliis cultoribus rerum slavicarum tunc iam magis magisque agnoscebatur. Bartolini adhuc solam « Legendam Italicam » fontem primarium vitae S. Cyrilli cognoscendae habebat, ideoque et testimonium eius de episcopatu S. Cyrilli extra teli iactum esse credebat. Interim tamen in Russia de « Legenda Italica » (LI) opinio contraria iam orta erat. A. Voronov in libro suo de principalioribus fontibus vitae SS. Cyrilli et Methodii, examinata accurate LI, a. 1877 audacter affirmavit eam nullatenus opus Gauderici esse nec ad fontes saec. IX pertinere, sed saeculis circiter XIII-XIV, quando in Bohemia memoria et cultus SS. Fratrum reviviscebant, ab aliquo anonymo compilatam esse (³). Hac ratione fundamenta quoque sententiae de episcopatu S. Cyrilli serio concussa sunt. Quando igitur Ecclesia synodalis russica, in qua SS. Fratres cultu liturgico antea carebant, ad sollemnius obeundum a. 1885 millesimum anni-

(¹) D. Bartolini, *Memorie storico-critiche archeologiche dei santi Cirillo e Metodio e del loro apostolato fra le genti Slave*. Roma 1881, pp. 50-59.

(²) *Acta Sanctorum*, Martii t. II.: IX Martii. Antwerpiae 1668; pp. 13-15; 19-21.

(³) А. Вороновъ, *Главнѣйшіе источники для исторіи свв. Кирилла и Мефодія*. Кіевъ 1877; pp. 315-331.

versarium mortis S. Methodii, officium liturgicum in honorem SS. Cyrilli et Methodii concinnandum curaverat, in quo etiam S. Cyrillus ut episcopus celebrabatur, P. A. Lavrovskij, vir inter cultores rerum slavicarum clarus et gubernii russici consiliarius haud exiguae auctoritatis, longa dissertatione ostendere conatus est id immerito factum esse. Ille imprimis urget « argumentum e silentio » affirmando contemporaneos SS. Fratrum – papam et Anastasium Bibliothecarium – nihil dicere de dignitate episcopali S. Cyrilli, in scriptis quoque slavicis aetati cyrillomethodianae proximis nihil de ea haberi, in posteriores vero errorem istum ex confusione et ignorantia irrepsisse. Quod LI attinet, Lavrovskij plene approbat suamque facit opinionem Voronovi de tarda eius origine, argumentum vero archaeologicum ex imaginibus basilicae S. Clementis subterraneae desumptum ille reicit, et quidem, hac in re, omnino recte. « Protomagister Cyrillus, – ita concludit Lavrovskij suam indagationem –, vitam finivit ut simplex sacerdos et monachus, repudiando forti animo sibi a Romano Pontifice propositum episcopatum. Hunc ei attribuere idem esset ac fulcire iniqua bellatorum ecclesiae catholicae consilia, iam antiquitus et usque ad hos dies nostros recta contra nos et contra patriam caramque nostram ecclesiam orthodoxam directa atque pertinaciter, communi perfidia, fraude et dolo in opus deducta. Ecce cur iustum ac necessarium esset etiam in imaginibus ss. Protomagistrorum slavicorum, quales et antea iam vulgabantur et quales ad celebrandum millennium mortis s. Methodii optandae sunt, detrahere de s. Cyrillo pallium episcopale (omophor), ei immerito et astute a catholicismo occidentali impositum » (¹). Tale ergo responsum Leoni XIII et cardinali Bartolini, tacitis eorum nominibus, ex parte russica obtigit. Ast interea V. Jagić, recensendo librum Voronovi, et J. Martynov, peculiari dissertatione, antiquitatem auctoritatemque « Legendae Italicae » tuiti erant (²). Ideo Lavrovskij eam denuo, et ipse quidem peculiari dissertatione, aggressus est, non parcens adver-

(¹) П. А. Лавровскій, *Былъ ли святый Кириллъ Солунскій епископомъ?* Журн. Мин. Нар. Просв. 1885, 4, pp. 161-175.

(²) V. Jagić, *Die neuesten Forschungen über die Slavischen Apostel Cyrill und Methodius. Arch. f. slav. Philol.* IV (1880), pp. 123-127. — J. Martinov, *La Légende dite Italique des saints Cyrille et Méthode. Revue des Questions Historiques*, 36 (1884), pp. 110-166.

sariis, ut Jagič aeque ac Martynov conquesti sunt. Lavrovskij nec in argumentando semper recte probeque procedebat: dum enim fortiter urgebat ea, quae in fontibus ei favebant, altis silentiis praeteribat contraria (1). Hac ratione finem a se intentum assecutus est: LI a viris doctis inter fontes cyrillomethodianos secundarios reiecta est, Legendis Pannonicis (VC et VM) primarius valor agnitus et consequenter propter earum silentium de consecratione episcopali S. Cyrilli omne robur testimonio LI ac textuum slavicorum posterioris aetatis demptum. Inaniter Martynov valorem historicum LI ac testimonii Gauderici de episcopatu S. Cyrilli iterum consolidare conatus est. Jagić, Friedrich, Goetz, Pastrnek, aliique cultores rerum slavicarum, etsi LI adhuc magni facerent, dignitatem tamen episcopalem S. Cyrillo agnoscere renuebant. Frustra etiam a. 1902 T. Lempl S. J. ampla dissertatione et rationibus pro illo tempore satis solidis ostendere nitebatur « argumentum e silentio » in casu episcopatus S. Cyrilli vim non habere, quia ex una parte testimonium habetur Gauderici, testis ocularis, cui revera LI attribuenda est, ex altera vero Vitam slavicam S. Cyrilli, quamvis expresse non diceret eum fuisse episcopum, facta tamen narrare, quae solummodo tunc plene intelliguntur si praesumatur eum dignitate episcopali non caruisse (2). G. Iljinskij, recensitis argumentis a Lempl allatis, vim eorum nimis, ut videtur, sprevit dicendo: « Sententia negativa de episcopatu Constantini, quae penes cultores scientiae dominat, ne post dissertationem D. Lempl quidem dicenda est concussa » (3). Et revera auctores posteriores, penitus neglegentes Martynov et Lempl, vel simpliciter negant Constantinum-Cyrillum episcopum fuisse, e. g. Iv. Gošev et Fr. Dvorník, vel de facto ipso dubitant, e. g. Fr. Grivec, qui recentissime in elenchum eorum, quae in encyclica *Grande munus* et in Breviario Romano erronee vel minus recte de SS. Cyrillo et Methodio affirmantur et quam primum corrigenda essent,

(1) П. А. Лавровскій, *Италіанская легенда.* ЖМНПр. 1886, 7 (17-59); 8 (234-235). — « ... tantôt il altère ma pensée en l'exagérant ou en l'amoindrissant, tantôt il m'attribue le contraire de ce que j'ai énoncé, ou bien il me reproche à tort d'ignorer certaines vérités depuis longtemps acquises à la science ». J. Martinov, *A propos de la Légende dite Italique. Revue des Quest. Hist.*, 41 (1887), p. 221.

(2) T. Lempl S. I , *V obrambo škofovskega reda sv. Cirila. Voditelj v bogosl. vedah,* 5 (1902), pp. 437-464.

(3) *Визант. Врем.* X (1903), pp. 595-596.

dignitatem quoque episcopalem S. Cyrilli inseruit, dicens: « Dubitari potest de narratione (e Legenda Italica deprompta), utrumque fratrem a papa Hadriano II. episcopum consecratum esse ». Viam quandam mediam tenet Iv. Ogienko, putans papam Hadrianum, rogante Rastislao, voluisse quidem Cyrillum creare episcopum, sed propter eius aegritudinem eum consecrare non potuisse [1]. Quam profundas radices in animis « slavistarum » Lavrovskii « argumentum e silentio » egerit, exemplo sunt Emil Georgiev et J. Vajs. Bulgarus Georgiev egregie recenter demonstravit « Legendam Italicam » et quidem talem, qualis in *Actis SS.* ad nos pervenit, vere esse opus episcopi Gauderici. Omnes rationes contrarias a Voronov et Lavrovskij prolatas ille plene enodavit, omnia quoque dubia a Jagić circa relationem formae eius actualis ad opus primitivum Gauderici et a Friedrich et Goetz circa eius integritatem mota dilucide dissipavit. Unica ei remansit difficultas: quomodo Gaudericus, silentibus aliis testibus contemporaneis, affirmare potuerit Constantinum Philosophum consecratum fuisse episcopum. Admisso sine ambagibus, et, quod peius est, sine ullo examine, isto « silentio contemporaneorum », quod tamen iam Martynov et Lempl ab eo citati negaverant, Georgiev fatetur Gaudericum hac in re errasse et ad explicandum hoc in tali teste vere mirum et insolitum erratum, aliquot rationes magis speciosas quam solidas affert [2]. J. Vajs, eis perpensis, iure merito animadvertit « difficile esse immaginari Gaudericum, coaetaneum Constantini, contra veritatem scribere potuisse eum consecratum fuisse episcopum » [3]. Inde tamen Vajs ipse non deducit, sicut consectaneum esset, Constantinum-Cyrillum vere episcopum fuisse, sed potius putat valorem historicum LI nondum plene, quemadmo-

(1) Ив. Гошевъ, *Светитѣ братя Кирилъ и Методий. Год. на Соф. Унив.*, Богосл. Фак., Т. XV, 3 (1937/1938), pp. 72-76. — Fr. Dvornik, *Les Légendes de Constantin et de Méthode vue de Byzance.* Prague 1933, p. 291. — Fr. Grivec, *De probitate ac sanctitate Cyrilli et Methodii in fontibus palaeoslavicis et documentis Ecclesiae. Acta Acad. Velehr.*, XIX (1948) p. 13. — Ів. Огієнко, *Костянтин і Мефодій, їх Життя та діяльність.* I. Варшава 1927, pp. 288-9; II. Варшава 1928, p. 376.

(2) E. Georgiev, *Die Italienische Legende.* Studia hist.-philol. Serdicensia. Supplementi vol. IV., Sofia 1939, p. 81-82.

(3) J. Dobrovsky, *Cyril a Metod, apoštolové slovanští.* Poznámkami opatřil dr. J. Vajs. *Spisy a projevy J. Dobrovského*, XII. V Praze 1948, p. 118.

dum Georgiev censet, restitutum esse. Vajs quoque, ut apparet, argumentum e silentio fontium slavicorum de episcopatu S. Cyrilli inconcussum atque invincibile habet.

Et ita quidem res in circulis hominum doctorum se habent. In libris vero liturgicis Catholicorum sive latinis sive slavicis vetusta traditio de dignitate episcopali S. Cyrilli vigere pergit. Ita e. g. in calendario liturgico Evangeliarii pro Russis catholicis a S. Congregatione Orientali a. 1943 editi, die 14 februarii, in anniversario mortis S. Cyrilli, indicatur officium *episcopale* (Слꙋ́жба свѧти́тельскаѧ) non aliter ac die 6 aprilis, anniversario mortis S. Methodii, et 11 maii, die festo amborum Fratrum. Apud Slavos dissidentes vero, — et quidem non solum apud Russos, sed etiam apud Bulgaros et Serbos –, argumentatio Lavrovskii paulatim effectu non caruit: in eorum calendariis liturgicis die 11 maii non iam dicitur sicut antea « Sanctorum C y r i l l i et Methodii, *episcoporum* Moraviae, Doctorum Slavicorum », sed « Sanctorum apostolis aequalium M e t h o d i i et Cyrilli, Doctorum Slavicorum »; data est scilicet praecedentia Methodio, archiepiscopo, prae Cyrillo, praesumpto simplici monacho; de gradibus vero eorum hierarchicis prudenter tacetur, dato ambobus neutrali titulo « apostolis aequalium », qui dari potest etiam laicis, immo et mulieribus.

Delineato sic statu quaestionis et perspectis diversis opinionibus de dignitate episcopali S. Cyrilli, dicendum videtur tempus iam esse, ut « argumentum e fontium slavicorum silentio » denuo examinetur et de dignitate quoque S. Cyrilli iudicium proferatur, quod progressui in rebus cyrillomethodianis interim facto magis conforme esset. Nunc etenim pro certo habendum est « Legendas Pannonicas », seu VC et VM, scriptas esse statim post mortem Magistrorum a discipulo eorum immediato, qui in primo casu certe, in secundo autem probabilissime erat Clemens, postea primus episcopus linguae slavicae in Macedonia bulgarica († 916). Eiusdem Clementis est *Sermo in honorem S. Cyrilli*, in quo brevissime et stilo poetico exponuntur ea quae in VC fuse narrata sunt. Iamvero in isto Sermone Clemens expresse affirmat id quod in VC dicere omiserat, i. e. Cyrillum fuisse *Pastorem* a Christo Slavis datum. « Pastor » autem, ut videbimus, idem ibi significat quod et « episcopus ». Quod nemo dignitatis episcopalis S. Cyrilli studiosus hucusque percepit. Ambo Fratres simul, et quidem pari ratione, etiam a Constantino Preslavensi, item discipulo eorum,

« Pastores » vocantur. Haec igitur testimonia discipulorum, si cum verbis et factis in VC et in VM relatis conferantur, argumentum adversariorum e « silentio » in ipsis fundamentis penitus elidunt. Si tunc eis testimonium quoque explicitum LI addatur, quae post indagationes a Georgiev factas certe Gauderico adiudicanda est, de dignitate episcopali S. Cyrilli, traditione millenaria – praesertim liturgica – confirmata, vix amplius serio dubitare licebit.

Sinamus nunc loqui documenta ipsa, additis solummodo opportunis explicationibus. Incipiemus autem a testimonio Gauderici. Quando enim de eventu agitur, qui Romae habuit locum, quemadmodum de consecratione Constantini-Cyrilli asseritur, Romae imprimis testes quaerendi sunt. Textibus analytice exploratis, synthesis positiva sponte sequetur.

Testimonium cardinalis Gauderici

Gaudericus, insignis civis Romanus et episcopus civitatis Velletri, quae sedes unius e septem cardinalibus suburbicariis et erat et adhuc est, post mortem papae Nicolai I (13 Nov. 867) a duce Spoletino Lamberto, qui tempore sedis vacantis Romam occupatam tenebat, in exilium pulsus, a novo papa Hadriano II, consecrato die 14 Decembris, cito revocatus est. Illis ipsis diebus Romam venerunt Constantinus Philosophus cum fratre Methodio et cum aliquot discipulis slavicis, secum portantes reliquias S. Clementis papae et Martyris, quas Constantinus a. 861 prope Chersonam invenerat et exinde primum Constantinopolim, dein in Moraviam et in fine Romam secum sumpserat. Cum cathedralis Veliterna dicata fuerit S. Clementi, cuius et Gaudericus eximius cultor erat, nihil mirum quod et ipse magno cum gaudio sollemnitatibus adesse voluit, quibus papa et populus Romanus reliquias istius tertii successoris S. Petri ovantes exceperunt et in ecclesia eius nomini sacra reposuerunt. Gaudericus tunc simul cum cardinali Arsenio eiusque nepote Anastasio Bibliothecario primarii amici et protectores SS. Fratrum facti sunt. Brevi post Gaudericus et card. Formosus, episcopus Portuensis, tunc redux e Bulgaria, aliquot discipulis SS. Fratrum sacros ordines contulerunt. Amore erga S. Clementem ardens, Gaudericus rogavit amicum suum Ioannem Diaconum, dictum Hymmonidem, ut, finita Vita S. Gregorii Magni quam tunc scribebat, Vitam quoque S. Cle-

mentis exararet. Ad quem finem notitias pro eo colligebat; ita e. g. ab Anastasio Bibliothecario versionem latinam duorum opusculorum S. Cyrilli de inventione reliquiarum S. Clementis accepit una cum epistola ipsius Anastasii, quam a. 1892 J. Friedrich detexit et typis edidit. Mortuo immature Ioanne Diacono a. 879, Gaudericus, renuntiato episcopatu Veliternensi, in monasterium Montis Cassini se contulit, ubi inter annos 880-882 ipse *Vitam S. Clementis* in tres libros divisam exaravit et papae Ioanni VIII dedicavit. Ut ex Prologo istius Vitae constat, in tertio libro Gaudericus S. Clementis « prodigia, exulationis angustias, martyrii laureas, *reversionis eius ad propriam sedem miracula* » enarrabat. Pars huius tertii libri est illa narratio « reversionis » S. Clementis seu inventionis et translationis Romam sacri corporis eius, quam Henschen in *Actis SS.* sub titulo « Vita cum translatione S. Clementis » edidit, quaeque postea a cultoribus rerum cyrillomethodianarum satis inepte « Legenda Italica » ad distinguendum eam a « Legendis Pannonicis », a « Legenda Chersonica », etc. dicta est. In bibliotheca Montis Cassini adhuc exstat unicum exemplar hucusque notum operis Gauderici, circa a. 1000 transcriptum, in quo tamen finis libri II et totus liber III deest (1). Multum disputatum est, utrum textus a Henschen editus ad partem tertiam operis Gaudericiani pertineret necne. Post indagationes a Martynov et praesertim a Georgiev factas respondendum est affirmative. Pro quaestione de episcopatu Constantini-Cyrilli rite solvenda magni refert, quod Gaudericus, ut Georgiev solide probavit, usus est etiam Vita slavica Constantini, quam, si non iam antea, tempore tertiae commorationis romanae S. Methodii a. 880 in versione latina ab eodem acceperat. VC igitur iam primo decennio post mortem S. Cyrilli (869) scripta est eiusque versio latina, postea deperdita, ad usum Gauderici confecta erat. Quapropter si de dignitate episcopali S. Cyrilli re vera nihil in VC haberetur, Gaudericus autem nihilominus affirmaret eum consecratum fuisse episcopum, concludendum esset auctorem romanum istam gravem lacunam iuvenis auctoris slavici explere voluisse, non vero, ut Georgiev opinatur, eum hac in re errasse. Ipse Gau-

(1) *Vita S. Clementis, Papae et Martyris.* Codex CCXXXIV. — Cfr. Bibl. Cassinensis, IV (1880), pp. 265-272; 373-390.

dericus mortuus est c. a. 898, probabiliter in monasterio Montis Cassini (1).

Videamus tandem verba ipsa Gauderici, in quantum ad rem nostram pertinent.

« ...Papa gloriosissimus Nicolaus, valde laetus super his quae sibi de hoc (i. e. de rebus a SS. Fratribus in Moravia gestis) relata fuerant redditus, mandavit et ad se venire illos litteris Apostolicis invitavit. Quo nuncio illi (Venetiis?) percepto valde gavisi sunt, gratias agentes Deo, quod tanti erant habiti, quod mererentur ab Apostolica Sede vocari. Mox igitur iter aggressi, *duxerunt etiam secum aliquos de discipulis suis, quos dignos esse ad episcopatus honorem recipiendum censebant:* sicque post aliquos dies Romam applicuerant.

Sed cum ante non multos dies supradictus Papa Nicolaus transiisset ad Dominum, secundus *Adrianus*, qui illi in Romano Pontificatu successerat, audiens quod praefatus Philosophus corpus B. Clementis, quod studio suo repererat, secum deferret, valde nimis exhilaratus est, et extra Urbem cum clero et populo procedens obviam illis, honorifice satis eos recepit. Coeperunt interea ad praesentiam sanctarum reliquiarum, per virtutem omnipotentis Dei, sanitates mirabiles fieri; ita ut quovis languore quilibet oppressus fuisset, adoratis pretiosi Martyris reliquiis sacrosanctis, protinus salvaretur. Quapropter tam *Venerabilis Apostolicus* quam et totius Romani populi universitas, gratias et laudes Deo maximas referentes, gaudebant et iucundabantur in ipso, qui iis post tam prolixi temporis spatia concesserit in diebus suis sanctum et Apostolicum virum, et ipsius Apostolorum Principis Petri successorem, in Sede sua recipere; et non solum Urbem totam, sed et Orbem quoque totum Romani Imperii, signis eius ac virtutibus illustrare.

Multis itaque gratiarum actionibus praefato Philosopho pro tanto beneficio redditis, *consecraverunt ipsum* et Methodium *in Episcopos*, nec non et ceteros eorum discipulos in Presbyteros et Diaconos.

(1) Cel. AMATI, *La nazionalità di S. Clemente I Papa e Martire e l'invenzione delle sue reliquie in Chersona.* [Estratto dal Bollettino « Notizie di archeologia, storia ed arte » della Sezione Veliterna. Velletri (1942 ?).

Cum autem Philosophus, qui et Constantinus, diem transitus sui imminere sibi sensisset, *ex concessione summi Pontificis imposuit sibi nomen Cyrillum,* dicens hoc revelatum sibi fuisse: et post quadraginta (sic !) dies dormitionem accepit in Domino sexto decimo Kalendas Martias (14-II-869). Praecepit autem sanctus Apostolicus, ut omnes tam Graeci quam Romani clerici ad exequias eius accurrerent cum psalmis et canticis, cum cereis et thuris odoribus, et *non aliter ei, quam ipsi quoque Apostolico,* funeris honorem impenderent... » (1).

Ex hac Gauderici narratione constat imprimis SS. Fratres Romam venisse, ut pro Moravia a S. Sede hierarchiam plenam, scilicet unum saltem *episcopum* et plures sacerdotes et diaconos impetrarent. Ad quem finem « per annos quattuor et dimidium » in Moravia discipulos excolebant et nunc meliores ex ipsis S. Sedi seligendos proposuerunt. Seipsos utique commendare nec voluerunt, nam et Constantinopoli dignitates ecclesiasticas respuerant, neque, propter humilitatem et convenientiam, potuerunt. Praeterea mens illis erat, opere in Moravia expleto in monasteria propria redire. S. Sedes tamen, postpositis discipulis, magistros eorum, praesertim ex gratitudine pro reliquiis S. Clementis, ad episcopatus honorem promovit, et quidem primum ipsum earum inventorem Constantinum Philosophum, dein eo mortuo, fratrem et comitem eius Methodium.

Ex verbis Gauderici prout iacent sequeretur utrumque fratrem eodem tempore consecratos fuisse episcopos, – et multi revera textum ita intellexerunt. Sed ex *Vita Methodii* scimus eum tunc sacerdotem tantum et solummodo post mortem Constantini-Cyrilli, a. 869, episcopum creatum consecratumque fuisse. Gaudericus, si accurate loqui voluisset, debuisset dicere: « consecraverunt (Philosophum) ipsum in *episcopum,* Methodium *in presbyterum,* nec non et ceteros eorum discipulos in presbyteros et diaconos ». Cum tamen ille opus suum post mortem S. Cyrilli scriberet, quando iam Methodius episcopus erat, eius quoque consecrationis episcopalis, eventus anticipando, mentionem hic fecit, eo vel magis quod secundum eum et Methodius factus est episcopus imprimis propter partem quam in detegendis et Romam transferendis reliquiis S. Clementis habuerat.

(1) *Acta SS.* Martii t. II, pg. 21.

Circumstantias consecrationis Constantini-Cyrilli, tempus, locum, etc., Gaudericus non indicat, duo tamen facta quasi obiter refert, quae affirmationem eius eam vere peractam fuisse confirmant atque possibilitatem erroris hac in re omnino excludunt. Dicit enim Constantinum *ex concessione pontificia* monachum factum esse, – id enim mutatio nominis significat – et dein *honorem funeris pontificii* ei post mortem tributum fuisse. Iamvero nec unum nec alterum evenisset, nisi Philosophus episcopus fuisset, utrumque autem patet, si charactere episcopali, ut antea affirmabatur, insignitus erat. Si enim episcopus erat et iurisdictioni pontificiae subiectus, ne morte quidem imminente curae pastorali a S. Sede sibi commissae per vota religiosa se subtrahere absque concessione Pontificis ei licuit [1]. Item, solummodo si dignitate episcopali antea praeditus erat, facile intelligitur Papam iubere potuisse, ut defuncto monacho Cyrillo honor funeris « non aliter quam ipsi quoque Apostolico », scilicet modo *episcopis* Romanis debito, impenderetur.

Testimonium igitur episcopi cardinalis Gauderici de consecratione episcopali Constantini-Cyrilli, sive considerantur persona testantis atque eius condicio et status, sive modus quo expressum est, inconcussum habendum est. Si autem res ita se habent, licetne, ad eludendam vim testimonii, recurrere ad « argumentum e silentio » et testimonio explicito testis romani, de re Romae acta, in qua exsequenda et ipse testis partes suas habebat, praeferre silentium auctorum slavicorum et factum simpliciter negare? Mirum quidem esset, si discipuli S. Cyrilli ne verbo quidem episcopatus eius meminerint tam asseveranter ab auctore romano ei attributi. Antequam tamen silentium tam insolitum admittatur, iterum accurate perscrutanda sunt scripta aetatis cyrillomethodianae. Scientia enim fontium historiae SS. Fratrum nostris temporibus manifesto perfectior est illa, quam habere poterant suo quisque tempore, sive Lavrovskij, episcopatum S. Cyrilli negans, sive Lempl, eum fortiter asseverans. Et revera, ut iam dictum est, monumenta slavica coaetanea de episcopatu S. Cyrilli minime silent.

(1) In antiqua traditione vel potius in natura ipsa muneris episcopalis innititur Canon 542 CIC: « 1. Invalide ad novitiatum admittuntur:... Episcopus sive residentialis sive titularis, licet a Romano Pontifice sit tantum designatus ».

Testimonia discipulorum, Clementis et Constantini

Clemens, dictus «Slovenicus», «Bulgaricus» vel etiam « Ochridensis », inter discipulos SS. Cyrilli et Methodii primum sane occupat locum. Cum illis ex imperio Byzantino in Moraviam venerat eosque Romam comitatus est. Considerata eius multiplici activitate posteriore eiusque scriptis dicendum est eum omnes suos collegas aetate, ingenio, doctrina et pietate superasse et sine dubio annumerandum esse illis SS. Fratrum ad episcopatum candidatis, de quibus loquitur Gaudericus. Romae tamen ille solummodo sacerdos ordinatus est; episcopatus honorem 25 annis post in Bulgaria adeptus est. Brevi post mortem Constantini-Cyrilli, adiuvante Methodio, Vitam magistri scripsit seu sic dictam primam « Legendam Pannonicam », cuius titulus est: « Memoria et *Vita* beati Doctoris nostri *Constantini* Philosophi, primi Institutoris slovenicae gentis » (VC). Qua finita, in honorem S. Cyrilli etiam pulchrum *Sermonem panegyricum* exaravit, in quo quidem facta historica pauca narrat in compendium brevissime redigendo ea, quae in Vita fuse exposuerat. Nonnulla tamen addidit, quae in Vita desunt et inter haec pauca peculiari mentione dignum est testimonium de dignitate episcopali S. Cyrilli, ad quam indicandam metaphora biblica et liturgica « pastoris » utitur.

Clemens, rebus a S. Cyrillo ante eius adventum in Moraviam breviter commemoratis, eius merita pro Slavis summatim sic praedicat:

« ... Genti Slavicae, in ignorantia et tenebris peccati versanti, misericordia et amore D. N. Iesu Christi erga homines, *manifestatus est P a s t o r et Doctor* [...ꙗ̂вленъ бысть пастырь и оучитель]. Ille obturavit tamquam leonibus ora haereticis trilinguibus, qui, invidia obnubilati et malitiae Pilati participes facti, dicebant non decere alias gentes Deum glorificare nisi solos Iudaeos, Romanos et Hellenes; claris parabolis errores eorum destruxit Spiritus Sancti ardens virtute. Ille idem, ordine ecclesiastico ex Graeco in Slavicum translato, profectus est Romam, conducens secum ad perficiendum suum electum gregem, et cum gaudio cursum consummavit, quia placuit Domino Deo, ut honorandum eius corpus hic requiesceret... (1).

(1) П. А. Лавров, *Матеріалы*..., p. 94.

In hoc textu verba illa *Pastor* et *Doctor* magni momenti sunt ad solvendam quaestionem de episcopatu S. Cyrilli, quia metaphora « pastoris » in hoc contextu et in ipso stilo Clementis idem dicit ac « episcopus ». Quod aliquibus exemplis illustrare comprobareque iuvat. In *Vita Methodii* e. g. quae – ut dictum est – probabilissime ab hoc eodem Clemente scripta est, certe autem ad eandem scholam litterariam cyrillomethodianam pertinet ad quam et hic Sermo, expressio « a r c h i e p i s c o p u s et doctor » bis verbis « p a s t o r et doctor » redditur, ita ut dubitari nequeat, quin « pastor » ibi dignitatem episcopalem significet. En ista exempla 1) Moravi « ad Apostolicum miserunt:... da nobis Methodium *archiepiscopum* et Doctorem ». Illico autem misit eum Apostolicus » (c. X.). – 2) Quando adversarii Methodii falsas de eo voces spargebant dicentes Papam iussisse expellere eum et doctrinam eius: « ...omnes contristabantur et dolebant, quia privabantur tali *Pastore* et Doctore... » (c. XII). – 3) Mortuo Methodio, « ...innumerabilis populus congregatus, comitabantur eum cum candelis, deflentes bonum Doctorem et *Pastorem...* » (c. XVIII) [1]. Quis non videt nullam esse differentiam inter « P a s t o r e m et Doctorem » *Vitae Methodii* ex una parte et *Sermonis panegyrici* ex altera; ergo « pastor » in utroque loco dignitatem episcopalem significat. Neque alia quoque exempla desunt, in quibus metaphora « pastoris », unita cum titulo « doctoris », *exclusive episcopis* attribuitur. Ita e. g. in Officio liturgico in honorem huius ipsius Clementis Bulgarici, quod in ecclesia archiepiscopali Ochridensi cantabatur, cuius ecclesiae ipse saltem indirecte fundator exstitit, haec habentur: « Cantemus nunc omnes hierarcham, Moesiae hominibus P a s t o r e m et Doctorem. Fide ad templum eius venientes sacrum eius sepulchrum osculemur dicentes: Pater theosophe, tu P a s t o r noster es, tu

(1) Fr. Grivec, *Vitae Constantini et Methodii versio latina. Acta Acad. Velehr.* XVII (1941), pp. 119; 121; 126. — *Vitam Methodii* scriptam esse a Clemente Bulg. sequitur, praeter alia, ex eis, quae de devotione Clementis erga Magistrum in *Vita graeca Clementis Bulg.* habentur, in qua excerpta invenitur Vita antiquissima slavica eiusdem Clementis. Clemens, constitutus « Bulgaricae linguae primus episcopus, ...exemplum ...magnum sibi proposuit *Methodium, cuius vitam, ut nemo alius, norat;* a puerili iam et tenera aetate eum secutus, omnia dicta factaque Magistri cognoscens » (cfr. apud Pastrnek, *Dějiny slov. apošt. Cyr. a Meth.*, Praga 1902, p. 284).

Doctor noster... » (1). Item in Menologiis graecoslavicis expressiones « pastoris et doctoris » vel solummodo « pastoris » de solis *episcopis* adhibentur, e. g. die 30 septembris de S. Gregorio, Armeniae Illuminatore, dicitur in « kontakio »: « . . . laudemus vigilem Pastorem et Doctorem Gregorium. . . »; die 23 octobris de S. Iacobo Apostolo, item in « kontakio »: « . . . Deus Verbum. . . primum te Hierosolymis ostendit (показà) Pastorem et Doctorem ». « Pastores » nominantur sive directe sive indirecte alii quoque sancti episcopi et quidem episcopi soli, e. g. S. Metrophanes, patr. Cpltanus (4 iun.); S. Methodius, item patr. Cpltanus (14 iun.); S. Andreas Cretensis (4 iul.), etc. Etiam in *Vita Hadriani II*, ab aliquo eius coaetaneo scripta, metaphora « pastoris » bis munus eius episcopale significat: « ...Omnes urbis Romanae concives. . . Hadrianum desiderant, Hadrianum dari sibi presulem ac *pastorem* exoptant » (Duchesne, Lib. Pont., II, 173-4). Ipse papa se « bonum Ecclesiae Dei *pastorem* » vocat (lib. II, 176). Adhuc recenter Codex Iuris Canonici ad metaphoram « pastoris » recurrit ad explicandam naturam muneris episcopalis: « Episcopi *residentiales* sunt ordinarii et immediati *pastores* in diocesibus sibi commissis » (Can. 334, § 1).

Quibus praemissis concludendum est Clementem in *Sermone panegyrico* magistrum suum Constantinum-Cyrillum *expresse*, licet metaphora tantum poetica usus sit, *episcopum* nominare.

Hac ratione pro dignitate episcopali S. Cyrilli duos iam testes coaetaneos, immo oculares, immediatos et Constantino-Cyrillo tempore eius commorationis romanae intime iunctos habemus, scilicet episcopum et S. Ecclesiae Romanae cardinalem Gaudericum et discipulum primarium SS. Fratrum Clementem. Uterque diserte, quamquam non iisdem verbis, idem affirmat, i. e. Constantinum Philosophum Romae creatum consecratumque fuisse episcopum eique a S. Sede delatam fuisse iurisdictionem pastoralem in Slavos Magnae Moraviae, quam tamen, propter mortem praematuram, extra Romam exercere non potuit.

Ad confirmandam hanc conclusionem adduci liceat etiam testimonium Constantini, dicti Bulgarici seu Preslavensis, discipuli iunioris SS. Fratrum. Ille in fine *Sermonis panegyrici in memoriam SS. Cyrilli et Methodii* utrumque fratrem sine discrimine « pasto-

(1) Т. Ангеловъ и М. Геновъ, *История на Българската Литература, II: Стара Българска Литература* (IX-XVIII в.). София 1922; p. 156.

rem » Slavosque Moraviae « gregem » utriusque nominat. Ita enim eos invocat:

« ... Sancti et *veri* Pastores, perpetuo pro electo vestro grege, studiose intercedite! Dolores repellentes, e miseriis et tentationibus liberantes, illustrate cordium eorum oculos et mentem confirmate, ut digne sequantur vestigia vestra! Infirmitates in se suscipite, desuper vim praebete, ut digne viventes in Christo, haeredes laboris vestri inveniantur et praedicatores verae fidei; ut omnes consone collaudent tersanctam Deitatem, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen » (1).

Hic Sermo dependet a VC, a VM et a Sermone in honorem S. Cyrilli, attamen aliquas notitias historicas eis addit. Fr. Grivec, qui nuper versionem latinam istius Sermonis cum optimo commentario edidit, simul probavit auctorem eius esse praedictum Constantinum Bulgaricum. Iam tertium igitur testem coaetaneum, – secundum slavicum, – de dignitate episcopali S. Cyrilli habemus. « In ore autem duorum vel trium testium stat omne verbum »! Quapropter tute asseverandum: Constantinus-Cyrillus Romae revera episcopus Moravorum consecratus est. De hoc iam dubitare vix liceret. Remanet tantum dilucidandum, num vere *Vita Constantini*, fons historiae cyrillianae tum tempore tum auctoritate primus, prorsus nihil de dignitate episcopali eius contineat, quemadmodum adversarii docent. Re profundius et accuratius quam hucusque factum est examinata, reperiemus auctorem VC silere quidem de ipsa *consecratione* episcopali Constantini-Cyrilli, res tamen narrare, e quibus omnino sequitur eum episcopum fuisse. Sic tacite etiam consecrationem admittit, de qua Gaudericus expresse loquitur.

Testimonia indirecta Vitae Constantini

Imprimis notandum est auctorem huius Vitae, qui, ut ex argumentis sive internis sive externis concluditur, dicendus est Clemens Bulgaricus, expresse affirmare Slavos Moraviae voluisse habere *episcopum* proprium. Ex modo, quo legationem Moravi-

(1) Fr. Grivec, *Sermo panegyricus in memoriam ss. Cyrilli et Methodii. Acta Acad. Velehr.* XVIII (1947), p. 15.

cam ad imperatorem Michaelem III (a. 862) describit, concludere licet praecipuum scopum principis Rastislavi fuisse obtinere a Byzantio id quod a S. Sede tunc assequi non potuit, scilicet erectionem hierarchiae ecclesiasticae propriae, ab episcopis Germaniae independentis. In cap. XIV narratur: « ... Rastislav..., Moravicus princeps,... misit ad imperatorem Michaelem, dicens: Populo nostro, postquam paganismum abiecit, christianam legem observante, doctorem non habemus talem, qui nos nostra lingua veram fidem christianam edoceat... Mitte igitur nobis domine, Episcopum et Doctorem talem... ». Hoc tamen desiderium Rastislavi, recusantibus SS. Fratribus Constantinopoli dignitates ecclesiasticas, tunc non est expletum. Constantinus Philosophus potius in Moravia ipsa candidatos ad episcopatum aliosque ordines sacros praeparare statuerat. Formatio cleri slavici indigeni, hierarchiae plenae et completae, finis supremus eius apostolatus in Moravia et Pannonia erat, quo obtento in patriam reverti intendebat. De episcopatu Moravico erigendo VC postea nihil dicit, nam Clemens de « politica ecclesiastica superiore » sive Rastislavi sive Magistri sui Constantini non curabat neque eam intelligebat; ille potius totus erat in extollenda doctrina sui magistri et in describendis beneficiis, quae Slavis provenerunt a Philosopho inventione litterarum et librorum sacrorum in eorum linguam versione. Solummodo in *Sermone panegyrico*, uti iam vidimus, ibique obiter tantum, notavit Slavos a Deo accepisse non solum Doctorem, sed etiam *Episcopum*, inde ab initio a Rastislavo desideratum, et hunc *Pastorem* et *Doctorem* fuisse S. Cyrillum. Quando id factum sit, ubi et a quo, ille ibi non dicit; id tamen ex eis, quae narrantur in VC, collatis cum testimonio Gauderici et cum locis parallelis *Vitae Methodii*, cum sufficienti claritate deducere possumus.

I. Ad hunc finem consideremus primum ea, quae cum translatione reliquiarum S. Clementis nexum habent et depositionem earum in basilica S. Clementis proxime secuta sunt.

« .... Et certior factus de eo Romanus papa, accersivit eum. Et cum venisset Romam, obviam ei iit ipse apostolicus *Hadrianus* cum omnibus civibus, cereos ferentibus, certioribus factis, quod S. Clementis martyris et papae Romani, reliquias fert. Et illico Deus miracula celeberrima perfecit ibi. Nam paralyticus homo ibi sanatus est, atque multi alii a variis morbis liberati sunt, quin

etiam captivi, S. Clementis nomine invocato, ab iis, qui eos ceperant, liberati sunt » (VC, c. XVII).

Haec acciderunt circa festum Nativitatis Domini a. 867. VC nihil dicit de gratitudine Romanorum pro reliquiis S. Clementis. Gaudericus vero, ut vidimus, imprimis de laetitia, gratitudine et generositate « Venerabilis Apostolici » omniumque Romanorum erga Constantinum Philosophum loquitur. Ut primum et praecipuum benevolentiae pontificiae signum ille indicat consecrationes totius agminis slavici seu institutionem hierarchiae nationalis pro Moravia, cuius caput, ut praevideri poterat, Constantinus Philosophus constitutus est. Clemens in VC momentum consecrationis episcopalis Magistri sui non perspexit ac de ea tacet; similiter tacet de consecratione sacerdotali Methodii, cuius tamen mentionem postea in *Vita Methodii* faciet. Hic in VC ea tantum notavit, quae cordi eius slavico magis arridebant, scilicet approbationem liturgiae slavicae, consecrationes discipulorum et celebrationes liturgicas, lingua slavica in praecipuis ecclesiis Urbis peractas. Narratio tamen eius, et magis etiam lacunae, quae in ea deprehenduntur, indirecte consecrationem Constantini–Cyrilli confirmant et innuunt. Clemens narrationem suam sic prosequitur:

« Acceptis vero libris Slovenicis, *papa* consecravit et deposuit eos in ecclesia S. Mariae, quae dicitur Phatne (ad Praesepe), et cecinerunt cum iis sanctam liturgiam. Deinde *iussit duos episcopos, Formosum et Gondricum* (Gaudericum), *consecrare Slovenicos discipulos.* Et postquam consecrati sunt, tum cecinerunt liturgiam in ecclesia sancti apostoli Petri Slovenica lingua. Et sequente die cecinerunt in ecclesia S. Petronillae. Et tertia die cecinerunt in ecclesia S. Andreae, ac inde in ecclesia magni doctoris gentium Pauli apostoli; et tota nocte cecinerunt Slovenice glorificantes; et sequente die iterum liturgiam super sanctum eius sepulchrum, *adiuti ab Arsenio episcopo,* qui unus erat ex septem episcopis, *et ab Anastasio Bibliothecario.* Philosophus autem non desinebat dignas laudes Deo agere cum suis discipulis de hac re. Romani autem non cessabant adire eum et interrogare eum de omnibus, et explicationem duplicem et triplicem accipiebant ab eo... » (VC, c. XVII) (1).

(1) Fr. Grivec, *Vitae Constantini et Methodii versio latina. Acta Acad. Velehr.* XVIII (1941), pp. 94-96.

Iste est celeber textus *Vitae Constantini* e cuius silentio de consecratione episcopali S. Cyrilli adversarii imprimis opinionem suam negativam deducunt. Alius textus huic parallelus in *Vita Methodii* habetur, quem etiam statim hic adicere iuvat, quia invicem se complent. Quibus dein perpensis, facile percipiemus, ex una quidem parte, quam labile fundamentum argumenti adversariorum « e silentio » isti duo textus constituunt, ex altera vero, quam egregie testimonium Gauderici ipsiusque Clementis, in *Sermone panegyrico* expressum, iidem confirment et perficiant.

« Certior autem factus de talibus viris apostolicus Nicolaus accersivit eos, desiderans videre eos tamquam angelos Dei. *Sanxit* (Hadrianus) *doctrinam eorum* deposito Slovenico evangelio in altari *S. Petri* apostoli. Et *ordinavit presbyterum beatum Methodium.* Erant autem quidam multi homines, qui vituperabant Slovenicas litteras, loquentes: " Dedecet ullum populum habere litteras suas praeter Hebraeos, Graecos et Latinos, secundum Pilati inscriptionem, quam in cruce Domini scripsit ". Quos *Papa* Pilaticos et trilingues vocans damnavit. Et *mandavit cuidam episcopo, qui eodem morbo laborabat* (Formoso), *ut ordinaret ex discipulis Slovenicis tres presbyteros et duos lectores* » (VM, c. VI) [1].

Si hi duo textus separatim considerantur, uterque est mancus et imperfectus; si simul sumuntur, mutuo se complent et haud parum conferunt ad magis illustranda testimonia supra relata de episcopatu Constantini-Cyrilli. Ita e. g. consecratio sacerdotalis Methodii (VM) et discipulorum slovenicorum (VC et VM), *iure canonico* prae oculis habito, fieri non potuit, nisi prius designatus et consecratus esset *episcopus* linguae slavicae gnarus, sub cuius iurisdictione eis liceret munus sacerdotale exercere librisque liturgicis *slavicis* antea approbatis (VC) uti. Talis episcopus, teste Gauderico et duobus *Sermonibus panegyricis,* tunc revera iam aderat et erat Constantinus Philosophus. Praeterea, quis credet cardinalem episcopum Arsenium eiusque nepotem Anastasium Bibliothecarium, qui primis tribus mensibus Pontificatus Hadriani II summa auctoritate et potentia Romae pollebant, solos anonymos neopresbyteros slavicos, in basilica S. Pauli primitias litantes, adiuvisse? Res aliter se habent, si cum discipulis Magistri

(1) Ibidem, p. 111-112.

quoque eorum sacra primum celebrabant, Constantinus uti episcopus, Methodius uti sacerdos. Tunc enim nihil mirum erat, si *episcopus* Arsenius *neoepiscopo* Constantino, *sacerdos* Anastasius *neosacerdoti* Methodio adfuerint, eos, in celebrando adhuc inexpertos, adiuvando. Si auctor VC de praesentia in basilica S. Pauli neoconsecratorum Magistrorum silet, id non significat eos ibi non fuisse, sed narrationem eius, sicut in aliis rebus ita et in hac, imperfectam esse.

Colligendo omnes notitias, quae in VC et in fontibus supra indicatis consecrationem episcopalem Constantini-Cyrilli attinent, haec statuere licet: Ineunte anno 868 papa Hadrianus II, approbatis antea et benedictis in basilica S. Mariae ad Praesepe libris liturgicis slavicis, examinata etiam et approbata doctrina duorum missionariorum graecorum, in basilica S. Petri consecravit ipse Constantinum, ducem slavici agminis, in episcopum Moraviae. Papae aderant ut socii istius consecrationis quae, utpote episcopalis, a tribus episcopis peragenda erat, cardinales episcopi Formosus et Gaudericus [1]. Hac eadem occasione Papa contulit sacrum presbyteratus ordinem Methodio, Formosus autem et Gaudericus consecraverunt discipulos: Formosus quidem, qui ille non nominatus fautor triliguismi erat, tres presbyteros et duos lectores; de numero autem eorum, quos Gaudericus consecravit, non constat. Quando demum duo neoconsecrati Thessalonicenses in basilica S. Pauli honorem S. Paulo reddere volebant, primo apostolo Thessalonicensium, ad augendam eorum sollemnitatem atque laetitiam, eis se ut assistentes adiunxerunt duo primaria membra Curiae Romanae, card. episcopus Arsenius et sacerdos Anastasius, Bibliothecarius S. Romanae Ecclesiae ac magnus admirator Constantini Philosophi.

II. – Haec quidem initio anni 868 acta sunt. Non minus autem dignitatem episcopalem Constantini-Cyrilli ea adumbrant et comprobant, quae VC de fine vitae eius mortalis narrat. Videamus et hic primum verba ipsa Auctoris.

[1] Ante hanc consecrationem, occasione examinis doctrinae, graece scriptum videtur *Scholium* contra can. 28 Chalced., in versione tantum slavica conservatum, quo origo divina et inamovibilitas primatus Rom. Pontificis defenditur. Eius auctorem esse Constantinum-Cyrillum, solide probaverunt Fr. Grivec et Th. Kurent (cfr. A.A. Velehr. XVII, 1941, 196-200).

« Et assecuti sunt eum multi labores, et in morbum incidit. Et ferens morbum per multos dies, vidit quondam Dei visionem et coepit canere ita: " De iis, qui mihi dixerunt, in domum Domini intrabimus, laetatus est spiritus meus, et cor exultavit " (Ps. 121, 1; 15, 9). Et indutus *venerandis vestibus* ita permansit totum diem illum (25 dec. 868), gavisus et dicens: " Ab hoc tempore non sum ego neque imperatoris servus neque alius cuiuspiam in terra, sed tantum Dei omnipotentis. Non eram, et extiti, et ero in saecula. Amen ". Sequenti vero die (26 dec.) *sanctum habitum monasticum* induit, et luce ad lucem accepta, indidit sibi nomen *Cyrilli.* Et in hoc habitu permansit dies quinquaginta (27 dec. 868-14 febr. 869).

Et cum appropinquasset hora, ut requiem acciperet et migraret in aeternas habitationes, sublatis manibus suis ad Deum, fecit *orationem* cum lacrimis loquens ita: " Domine, Deus meus, qui omnes angelicos ordines et incorporeas vires creavisti, caelum autem extendisti et terram firmasti et omnia existentia ex non-existentia in existentiam perduxisti, qui semper exaudis facientes voluntatem tuam et timentes te ac servantes praecepta tua, exaudi meam orationem, et fidelem tibi *gregem* serva, *cui praefeceras* (**бѣ пристáвилъ**) *me*, ineptum et indignum servum tuum. Libera eos ab impia et pagana malitia eorum, qui loquuntur in te blasphemiam, et perde trium linguarum haeresim, et auge ecclesiam tuam multitudine, et omnes in unitate collige, et fac eximium populum concordem in vera fide tua et recta confessione, et inspira in corda eorum verbum tuae filiationis. Tuum enim est donum, si nos accepisti indignos ad praedicationem evangelii Christi tui, qui se accingunt ad bona opera et faciunt grata tibi. *Quos mihi dederas* (**бѣ далъ**), *tamquam tuos tibi reddo*: rege eos forti tua dextera, et tege eos tegmine alarum tuarum, ut omnes laudent et glorificent nomen tuum, Patris et Filii et sancti Spiritus, amen ". Deosculatus vero omnes sancto osculo, dixit: " Benedictus Deus, qui non dedit nos in captionem dentibus invisibilium adversariorum nostrorum, sed rete eorum contrivit et liberavit nos a perditione eorum ". Et ita obdormivit in Domino, quadraginta duos annos natus, mensis februarii decimo quarto die, indictione secunda, a creatione autem mundi sexies millesimo trecentesimo septuagesimo septimo anno (p. Chr. 869).

Et praecepit Apostolicus omnibus Graecis, qui Romae erant, item et Romanis, ut cum cereis congregati super eum canerent et

in *funus* eius prodirent, *quale ipsi Papae fecissent.* Quod etiam fecerunt... Et... congregati *Episcopi,* cum toto quoque populo... cum arca posuerunt eum in sepulcrum ad dexteram partem altaris in ecclesia S. Clementis... » (VC, c. XVIII).

Tria sunt, quae in hac narratione VC dignitatem episcopalem moribundi Apostoli Slavorum innuunt: 1) « venerandae vestes »; 2) ultima oratio « sacerdotis magni »; 3) sepultura pontificiae aequalis. Perpendamus breviter singula.

1. *Venerandae vestes.* Constantinus Philosophus, obtento iam mense ianuario triplici fine sui itineris romani, – approbatione liturgiae slavicae, erectione dioecesis Moravicae, consecratione primi nuclei cleri dioecesani proprii, – remansit Romae, ut discipulos ulterius excoleret eisque occasionem daret linguam latinam et usus romanos cognoscendi. Sed morbus gravis, in quem probabiliter tempore aestivo inciderat, omnia consilia eius perturbavit, adducendo eum in finem. VC igitur, stilo elevato et metaphoris pleno, in quo allusiones mysteriosae non desunt, refert, quomodo Cyrillus praemature Romae mortuus et quanta cum solemnitate, iubente Pontifice, sepultus sit. In ista narratione inter alia parum clara vicissim opponuntur « venerandae vestes » et « habitus monasticus ». « Habitus monasticus » in hoc loco intelligendus est sic dictus « habitus magnus », qui symbolice secundum seu superiorem gradum vitae monasticae apud Byzantinos significabat et abdicationem plenam et perfectam omnium, quae huius mundi sunt, secum ferebat; « habitum parvum » etenim Constantinus iam Constantinopoli induerat, quando « tonsus ad sacerdotium » erat (VC c. 8). Mutatio nominis saeculo IX nondum exigebatur [1]. Constantinus indidit sibi nomen « Cyrillus », quia id ei revelatum erat, ut notat Gaudericus, VC autem poëtice exprimit verbis « luce (revelatione nominis) ad lucem (revelationem mortis) accepta... ».

Hic recordanda est animadversio Gauderici dicentis Philosophum mutasse nomen, i. e. statum monachicum amplexum esse, « ex concessione Summi Pontificis », qua concessione, ut vidimus,

(1) Ив. Гошевъ, *Светитѣ братя, l. c.* p. 52 et 70-72. — Officium Magni et Angelici Habitus cfr. apud J. GOAR, Εὐχολόγιον *sive Rituale Graecorum,* 2 ed. Venetiis 1730, pp. 403-421 vel slavice apud R. NAHTIGAL, *Euchologium Sinaiticum* II, Ljubljana 1942, 250-318.

ideo indigebat, quia *episcopus* erat, ac proinde muneri pastorali se abdicare absque permissione illius, a quo illud acceperat, ne morte quidem imminente ei licuit.

Si haec prae oculis habentur, etiam aenigma « venerandarum vestium », quae aegrotans tota die praecedente portabat, facile solvitur: « venerandae vestes » nihil aliud erant quam insignia et vestimenta episcopalia.

Tota narratio figurativa auctoris VC clare et prosaice hac ratione reddi potest: *Episcopus* Constantinus Philosophus, iam aliquot menses aegrotans, mane in festo Nativitatis Domini anni 868 superna illustratione diem suae proximae mortis cognovit et, quo melius ad eam se pararet, omni sollicitudine terrena liberare se voluit, ac proinde a Summo Pontifice facultatem impetravit « habitum magnum seu angelicum » induendi. Prae gaudio interno etiam physice melius se habuit et ad consolationem discipulorum ultima vice et quidem tota die illa habitu episcopali domestico usus est. Secunda die Nativitatis, quando apud Graecos B. Virgo Maria modo peculiari ut Dei Genitrix, Theotokos, colitur, depositis « vestimentis venerandis », symbolis dignitatis episcopalis, induit magna « vestimenta nigra », symbola « vitae angelicae », in quantum haec in terra possibilis est. Ad exprimendam magis suam devotionem erga augustam Theotokon, nova inspiratione divina ductus, ipsum quoque nomen proprium abiecit assumendo nomen insignis propugnatoris divinae Maternitatis Virginis Mariae, S. Cyrilli Alexandrini. Haec omnia probabilissime peragebantur in monasterio – illis temporibus graeco – S. Praxedis prope basilicam S. Mariae ad Praesepe, Hadriano II carissimae, in quo, ut videtur, SS. Fratres una cum discipulis tunc habitabant.

2. *Oratio « sacerdotis magni »*. Constantinum-Cyrillum vere episcopum fuisse et qua talem in VC, quamquam non verbis, re tamen sufficienter adumbratum esse, ostendit imprimis ultima eius oratio pro grege mox relinquendo. In ea enim ille explicite fatetur se a Deo antea *praefectum fuisse gregi* slavico Magnae Moraviae; se a Deo accepisse gentem istam, cui evangelium Christi praedicavit, in qua adhuc pagani non desunt, inimici liturgiae slavicae vincendi sunt, Ecclesia augenda, etc. Iam Lempl iure meritoque notaverat orationem istam esse orationem *episcopi* non autem simplicis sacerdotis missionarii. Cyrillus in ea evidenter imitatur orationem supremi Pastoris animarum Christi D. N. in ultima coena

prolatam. « Fidelis grex, – ait Lempl, – eiusque pastor sunt duo conceptus indivisibiles. Cyrillus vult igitur dicere Deum praefecisse eum pastorem illi gregi fideli, de quo tunc cogitabat, scilicet toti fideli populo regionum, ubi ultimis annis laboraverat. " Pastores " autem in lingua S. Scripturae et Ecclesiae dicuntur sacerdotes, qui iurisdictionem fori interni et externi in fideles exercent: papa, episcopi, parochi. Christus dixit S. Petro: " Pasce agnos meos, pasce oves meas " (Io. 21), quibus verbis eum eiusque successores constituit episcopos totius Ecclesiae. Eis caeteri subiciuntur episcopi, quos Spiritus Sanctus posuit " attendere universo gregi et regere Ecclesiam Dei " (Act. ap. 20, 28). Si igitur Cyrillus, qui modum loquendi scripturisticum atque ecclesiasticum bene cognoscebat, seipsum – quamquam mediate tantum – ut pastorem gregis Christi in Slavorum terris designat, eo ipso testatur se eius episcopum esse. Licet enim aliquis missionarius convertat in aliqua regione qualemcumque multitudinem infidelium et peccatorum et licet isti ut filii ei oboediant, usquedum ille ordinariam et plenam iurisdictionem in eos non reciperet, legitime dicere non posset se esse a Deo eis positum pastorem » (1).

Huic argumentationi vix quidquam obici potest, praesertim si illa consideratur simul cum praecedentibus adumbrationibus dignitatis episcopalis Constantini-Cyrilli et cum testimoniis explicitis discipulorum eius, Clementis et Constantini, nec non Gauderici, unius ex eius consecratoribus. Cognita hac oratione, nemo iam mirabitur, cur discipuli ad designandum episcopatum Magistri usi sint expressione « pastoris » potius quam nomine prosaico et magis usitato « episcopi » ! In hoc enim Magistrum imitati sunt, qui seipsum pastori assimilavit. Morte igitur instante in Cyrillo, cui pro nova dioecesi Moraviae successor nondum designatus erat, conscientia pastoralis et sollicitudo de sorte gregis mox relinquendi expergefactae sunt et hac pulcherrima oratione manifesto apparuerunt. In tota VC Philosophus praecipue ut *Doctor* describitur, quod re vera et erat et esse voluit, sed postquam Romae consecrationem episcopalem accepit, quam Constantinopoli constanter renuebat, Spiritu Sancto operante etiam corde *Pastor* evasit, et quidem bonus, quemad-

(1) T. Lempl S. I., *V obrambo...* pp. 446-447.

modum et haec ultima eius oratio testatur et Clemens in *Sermone panegyrico* explicite agnovit.

Hic adhuc notandum est Cyrillum in hac oratione de munere suo pastorali tamquam de honore praeterito, quod iam non durat, locutum esse. In textu enim slavico, et quidem in omnibus codicibus, ibi non habetur simplex « perfectum » (praefecisti, dedisti), sicut vertunt Miklosich et Grivec, sed « plusquamperfectum », igitur *praefeceras, dederas.* Qui modus loquendi praeclare ostendit Cyrillum vere episcopum Moravorum fuisse, sed tunc, quando orabat, propter abdicationem, iurisdictionem in eos iam non habuisse.

3. *Sepultura episcopalis.* Pompa funebris papali aequalis, in qua igitur orationes pro defuncto *episcopo* recitandae erant, etiam in narratione VC sicut et apud Gaudericum supponit Cyrillum fuisse *consecratum episcopum,* qui etiam post abdicationem *iurisdictionis* episcopalis charactere indelebili, ordini sacro episcopali proprio, insignitus manebat, ideoque ritu funebri *episcopis* proprio sepeliendus erat. Secus, ut patet, iussio Hadriani II absona esset. Verba quoque « congregati *episcopi* » suo modo innuunt eum, qui tumulabatur, *episcopum* fuisse.

Perpensis iam textibus *Vitae Constantini* de commoratione romana Constantini-Cyrilli, primo quidem sine ambagibus fatendum est nihil in eis de *consecratione* episcopali eius inveniri. Attamen fortiter negandum est nihil in eis contineri de ipsa quoque *dignitate* eius episcopali. Ea negata intelligi nequit, quo iure discipuli slavici Romae ad ordines sacros admitti potuerint non dato eis antea « pastore » proprio, linguae et scripturae slavicae gnaro, cuius curae et vigilantiae pastorali subessent. Item haud pauca alia vix, ut dictum est, credibilia manerent. Data autem et concessa existentia dignitatis episcopalis, omnia plana et clara fiunt, « venerandis vestibus » non exceptis. *Vita Constantini,* rite intellecta et explicata, testimonio explicito Gauderici de *consecratione episcopali* Constantini-Cyrilli non solum non contradicit, sed illud egregie confirmat, complet et illustrat. Id quod praesertim valet de ultima oratione Cyrilli morientis, in qua ille, spiritu vere episcopali imbutus, Deum implorat: « ... fidelem tibi gregem serva, cui *praefeceras* me... Quos mihi *dederas,* tamquam tuos tibi reddo ».

Rationes silentii VC de consecratione S. Cyrilli

Manet adhuc insolutum aenigma, cur ipse auctor VC de hac *consecratione*, pro Magistro tam honorifica, nihil omnino dixerit. Quando enim de consecratione discipulorum a Formoso et Gauderico danda loquebatur, sufficiebat addere verba: « ipse autem papa consecravit Philosophum episcopum, Methodium vero presbyterum ». Sed ibi scienter has duas consecrationes silentio praeteriit. Item in *Vita Methodii*, quando demum consecrationis sacerdotalis Methodii, in VC omissae, mentio facta est, ipse contextus exigebat, ut auctor consecrationem quoque episcopalem Philosophi commemoraret. Et tamen nihil de ea dixit, quamquam de examine doctrinae *utriusque* locutus est, tale autem examen ordinarie consecrationes praecedebat, praesertim *episcopalem*. Propositio illa sic sonare debebat: « ... Sanxit doctrinam eorum deposito slovenico evangelio in altari S. Petri apostoli. Et ordinavit *episcopum philosophum Constantinum* et presbyterum beatum Methodium... ». Sed auctor, quemadmodum ante istam propositionem electionem nomenque papae Hadriani inepte omiserat, ita in ea scienter et volenter consecrationem episcopalem Philosophi silentio praeteriit. Cur ?

Iterum atque iterum notamus ex hoc silentio VC de *consecratione* Constantini-Cyrilli minime sequi eam simpliciter locum non habuisse, quemadmodum adversarii *dignitatis* episcopalis S. Cyrilli nimia facilitate deducunt, e. g. Fr. Dvorník, qui forsitan fortius quam caeteri hoc silentium urget, dicens: « Il est à remarquer que les Légendes ne disent pas un mot de la consécration épiscopale de Constantin et ce silence est le meilleur argument à l'appui de la thèse suivant laquelle Constantin n'aurait pas été ordonné évêque; il est, en effet, inimaginable qu'un hagiographe n'ait pas mentionné un fait aussi honorifique et aussi glorieux... » (1). Sicut ex argumentis praecedentibus apparet, de consecratione et dignitate episcopali S. Cyrilli tot et tanta testimonia positiva adsunt, ut contra ea argumentum e silentio, de caetero tantum partiali, praevalere nequeat. In hoc igitur casu nostro non iam habetur problema *historicum*, utrum scilicet Constanti-

(1) Dvornik, *Les Légendes...*, p. 291.

nus-Cyrillus episcopus fuerit necne, sed potius problema *psychologicum,* nempe cur hagiographus VC et VM de *consecratione* episcopali sui Magistri S. Cyrilli nihil dixerit, quamquam, – ut aliunde constat –, optime sciebat eum episcopum fuisse et quamquam hanc eius *dignitatem* in ipsa VC variis modis translucere sinit.

Istud insolitum silentium « Legendarum Pannonicarum » de *consecratione* episcopali S. Cyrilli J. Martynov conatus est explicare hoc modo: « Le silence des auteurs s'explique par ce fait que Cyrille n'a jamais usé de sa nouvelle dignité, étant mort bientôt après et que son titre de docteur des Slaves et d'inventeur de l'écriture slavonne a éclipsé celui de pontife, devenu l'héritage de son frère Méthode, qui a réellement gouverné l'Eglise morave, et a été le premier évêque de Moravie de droit et de fait » (1). T. Lempl autem, animadvertendo quantam incuriam VC generatim erga sacros ordines praeseferat, conclusit eius auctorem, influxum subeundo byzantinum, vim et valorem supernaturalem graduum hierarchiae sacrae parum aestimasse ideoque de iis siluisse (2). N. K. Nikoljskij, in sua profunda dissertatione « de operibus, quae Cyrillo Philosopho attribuuntur », notavit *VC* in seipsa *unilateralem* esse; eam valde accurate referre omnia, quae ad Cyrilli studia, disputationes, amorem librorum pertinent atque ad explicanda initia et successus librorum slavicorum conferunt, plura vero in ea deesse, quae auctor dicere debuisset, si historiam integram S. Cyrilli scribere intendisset (3). Haec Nikoljskii animadversio unam e praecipuis rationibus silentii VC de consecratione episcopali Constantini-Cyrilli suggerit. Auctor eius, fidelis titulo operis: « Memoria et Vita beati *Doctoris* nostri Constantini *Philosophi,* primi *Institutoris* Slovenicae gentis », de dignitatibus ecclesiasticis tum Magistri tum discipulorum simpliciter tacet vel eas obiter tantum commemorat: nescitur e. g. quando et a quo Phi-

(1) I. Martinov, *A propos de la Légende dite Italique*..., p. 232.

(2) Lempl, *V obrambo*..., p. 450.

(3) Н. К. Никольский, *К вопросу о сочинениях, приписываемых Кириллу философу, III. - Изв. по Русск. Яз. и Словесности,* 1928, Т. I. Ак. Наук СССР. Ленинград 1928, pp. 417-442. De indole *Vitae Constantini*: « ...она не содержит ни исторического рассказа в точном смысле слова, ни принадлежит к шаблонному типу византийских житий ... ; « биограф представляет деятельность Константина - Кирилла в одностороннем освещении...»; p. 418, etc.

losophus ordinatus sit diaconus et sacerdos; neque in VC indicatum est, quot discipuli Romae consecrati sint, quinam fuerint et qualem quisque ordinem sacrum receperit. De consecrationibus discipulorum illa tantum in VC notantur, quae necessaria erant ad illustrandum triumphum *librorum* sacrorum slavicorum. Consecratio eorum ipsa, valor eius sive intrinsecus sive extrinsecus, in oculis hagiographi Cyrilliani, qui et ipse unus ex tunc consecratis erat, manifesto non erat factum « ausssi honorifique et aussi glorieux » sicut in nostris. Secus de ea abundantius et accuratius loqueretur. Quod quidem etiam de consecrationibus Magistrorum patet. De consecratione sacerdotali Methodii nihil in VC dicitur, quamquam eodem loco et tempore sicut et consecrationes discipulorum peracta erat, et quidem ab ipso Papa, ut demum in VM ieiune notatur. Valde mirus est modus, quo hagiographus Methodii, qui et VC conscripserat, de *consecratione episcopali* Methodii refert: « ...Kocel ...misit eum ad Apostolicum, ut illum ordinaret episcopum in Pannonia..., *quod etiam factum est* ». Nihil amplius. Quando et ubi in Urbe consecratus fuerit, nescitur. « Inimaginable », sed verum ! De isto facto, quod in seipso « aussi honorifique et aussi glorieux » erat, hagiographus indirecte tantum et quasi invite loquitur; commemorat illud, quia tacere ei non licet. Multa alia, et quidem valde honorifica, quae de SS. Fratribus sive ex epistolis papae Ioannis VIII sive ex aliis fontibus scimus, hagiographus eorum penitus omittit. Male igitur faceret historicus, qui ex silentiis et reticentiis VC et VM argumenta negativa deduceret.

Quibus consideratis fatendum esse videtur animadversionem Lempli veram esse, scilicet auctorem VC et VM non multum aestimasse dignitates ecclesiasticas et ideo de eis tacuisse. In quo quidem exemplum Magistrorum suorum secutus est, qui dignitates huius mundi sive laicas sive ecclesiasticas constanter fugiebant, ut pietati monasticae et doctrinae sacrae quietius vacare possent.

En quaedam facta, quae spiritualitatem cyrillomethodianam hac in re bene illustrant. In VC (cap. 3) narratur, quomodo Logotheta imperialis iuveni Constantino viam indicaverit dignitatem strategi paulatim sibi comparandi et quomodo responsum negativum ab eodem acceperit.

« Respondit autem ei Philosophus: Munus quidem magnum eis, qui appetunt id, *mihi autem doctrina nihil maius est*, qua scien-

tiam colligere et proavorum honores et divitias volo quaerere. Audito vero logotheta responso eius, venit ad imperatricem et dixit: Hic Philosophus iuvenis *non amat vitam hanc* ; ne dimittamus eum a communione (nostra), sed *tondeamus eum ad presbyterium* et tradamus ei officium, ut sit bibliothecarius apud Patriarcham in Sancta Sophia, ut saltem hoc modo eum teneamus. *Quod et fecerunt ei.* Cum autem per breve tempus cum eis omnino permansisset, ad Angustum Mare profectus *abscondidit se clam in monasterio.* Quaesiverunt vero eum per sex menses, et vix eum invenerunt. Sed cum non possent eum cogere ad illud officium, rogaverunt eum, ut *doctoris cathedram* acciperet et doceret philosophiam... Et *id suscepit* ».

Idem Constantinus, postquam e missione Saracenica rediit: « non multo tempore post, *abdicata omni vita hac*, consedit in loco quodam sine tumultu et ad se solum tantum animum attendens... ...In Olympum autem profectus ad Methodium, fratrem suum, coepit vivere et orationem facere sine intermissione, *tantum cum libris loquens* » (cap. VII).

Similem despectum honorum huius mundi, amorem vero vitae monasticae librorumque sacrorum, Methodius quoque manifestavit, ut ex VM patet:

« Peractis... in principatu annis multis, et vidit multas turbas inordinatas in hac vita, transmutavit terrenae caliginis voluntatem caelestibus cogitationibus; nolebat enim pretiosam animam inquietare rebus non manentibus in aeternum, et data occasione *solutus est principatu* et profectus in Olympum, ubi vivunt sancti patres, *tonsus induit nigra vestimenta* et erat oboediens cum humilitate et perficiens omnem pleniter monasticam regulam, *in libros autem incumbens* » (c. III). « ... Cum videret imperator et patriarcha certamen eius bonum in via Dei, *cogere* eum voluerunt, *ut eum ordinarent archiepiscopum* in nobili loco, ubi opus esset tali viro; *cum ille autem nollet, invitum* eum constituerunt abbatem in monasterio, quod nominatur Polychron... » (c. IV).

Manifestum est auctorem quoque VC et VM, hoc spiritu ascetico suorum Magistrorum imbutum, de doctrina et sanctitate eorum libentius locutum esse quam de gradibus eorum hierarchicis, quos ille, sicut et ipsi, onus considerabat, quod solummodo ex oboedien-

tia suscipiendum et prima occasione propitia prompte excutiendum est (1). Quod in particulari episcopatum Philosophi attinet, omnibus circumstantiis consideratis dicendum videtur eum necessitate tantum pressum se consecrari sivisse, quando S. Sedes discipulos ab eo ad hoc munus propositos admittere renuerat. Tunc ille coram dilemmate se invenit: aut episcopatum accipere aut periculo ruinae exponere omnia, quae per quattuor annos in Moravia aedificaverat. Elegit episcopatum et se consecrari permisit. Quo autem animo id fecerit, apparet ex eo, quod reditum in Moraviam per multos menses differebat, quod Romae munus docendi suscepit, quod « vestibus venerandis », i. e. insignibus episcopalibus, ordinarie non utebatur, et praesertim ex eo, quod maximo cum gaudio, morte imminente et Summo Pontifice concedente, episcopatui renuntiavit. Consecratio eius episcopalis, in se ipsa et ex mente Romanorum, honor erat et praemium, pro Philosopho tamen dies consecrationis debuit esse dies valde amara. Quod minime latuit eius discipulum, qui factus postea hagiographus Magistri, eventum istum, Philosopho tam parum gratum, simpliciter silentio praeteriit. Forsitan de consecrationibus Romanis ideo quoque non libenter loquebatur, quia *ritu latino* peractae erant.

Nihil igitur mirum vel potius – rebus sic stantibus – minus mirum iudicandum est, si in VC de *consecratione* episcopali Constantini Philosophi *expresse* nihil dictum sit. Quomodo cumque demum hoc insolitum silentium explicetur, id probatum esse videtur illud non posse constituere rationem sufficientem negandi ipsam *dignitatem episcopalem* S. Cyrilli, quae in aliis fontibus diserte affirmata et in ipsa VC variis modis adumbrata atque significata est.

Contrahendo in fine expositionis ea, quae hucusque de dignitate episcopali S. Cyrilli Thessalonicensis dicta sunt, concludendum videtur eam iam rationabiliter negari non posse, nam in tribus fontibus historicis coaetaneis *explicite* affirmatur, scilicet in *Legenda Italica*, in *Sermone panegyrico in honorem S. Cyrilli* et in *Sermone panegyrico in honorem SS. Cyrilli et Methodii*, *indirecte* autem, rebus potius quam verbis, etiam in duabus *Legendis Pannonicis* indicatur. Si hi quinque fontes separatim consi-

(1) Et re vera ipse Clemens Bulgaricus, morte appropinquante, episcopatui proprio renuntiare voluit, quemadmodum et Magister eius S. Cyrillus, sed rex Symeon abdicationi eius se opposuit.

derantur, obscuritatibus non carent. Si vero simul sumuntur, quemadmodum methodologice fieri debet et sicut nos fecimus, mutuo se confirmant et complent ac de facto historico episcopatus S. Cyrilli argumentum inconcussum praebent. Eis inter se collatis conclusio sequitur Constantinum Philosophum, ineunte a. 868, in basilica S. Petri a papa Hadriano II et ab episcopis cardinalibus Formoso et Gauderico consecratum fuisse Magnae Moraviae episcopum. Sed exeunte hoc eodem a. 868, die 26 decembris, ille, concedente Summo Pontifice, munus episcopale abdicavit, quo melius ad mortem sibi imminentem se praepararet, quam re vera die 14 febr. 869 in Urbe pie subiit. Ergo ne uno quidem integro anno munere episcopali functus est nec in dioecesim Moraviensem, sibi assignatam, umquam pervenit. Quae quidem regiminis episcopalis brevitas vel potius absentia, cuius causa non solum mors sed etiam voluntaria abdicatio erant, procul dubio una ex rationibus habenda est, cur in documentis historicis de dignitate episcopali S. Cyrilli fusius et saepius non sit sermo. Quae tamen in eis dicta sunt, quamquam pauca et ieiuna manent, omnino sufficiunt ad ostendendum traditionem catholicam, – praesertim liturgicam, – de episcopatu non solum S. Methodii sed et fratris eius Cyrilli legitimam, sanam et venerandam, ideoque sancte servandam esse, immo fovendam atque diligentius illustrandam.

S. Sakač S I.

La Chiesa e lo Stato

nel cerimoniale d'incoronazione degli ultimi sovrani Rurikidi

La successione al trono di un sovrano è essenzialmente un fatto di natura politica, ma attraverso la cerimonia d'incoronazione riveste anche un carattere politico-religioso. L'incoronazione viene generalmente compiuta dal più alto prelato residente nel rispettivo Stato e perciò in questa cerimonia s'incontrano ufficialmente i rappresentanti supremi dell'autorità ecclesiastica e civile. Quindi il cerimoniale d'incoronazione necessariamente esprime nel suo simbolismo anche certe idee sui rapporti tra lo Stato e la Chiesa.

Il cerimoniale d'incoronazione è generalmente molto conservativo e spesso possono rimanervi espressioni e simboli, che ormai hanno perso in parte o completamente il loro significato primitivo, restando lettera morta e pura cerimonia, senza rispecchiare le idee correnti. Perciò bisogna sempre confrontare le idee contenute nel cerimoniale cogli avvenimenti e colle idee correnti in un dato periodo storico per giudicare della loro attualità o meno. Quanto più il cerimoniale è conservativo tanto più importanti sono le sue eventuali modificazioni, perchè esse avvengono proprio sotto la pressione irresistibile delle nuove idee e dei nuovi avvenimenti.

Il cerimoniale d'incoronazione ha un carattere nettamente ufficiale d'un documento pubblico. La parte d'ogni persona, ogni parola ed ogni azione vi sono determinate in anticipo. Perciò l'idee contenute nel cerimoniale sono idee ufficiali e non soltanto espressione delle convinzioni personali del sovrano. La partecipazione attiva del sovrano e del rappresentante della Chiesa alla incoronazione necessariamente suppone l'accettazione — almeno tacita — di queste idee d'ambe due le parti.

Il cerimoniale d'incoronazione ha anche una grande importanza come mezzo di diffusione delle idee in esso contenute. Una cerimonia può esprimere una idea molto plasticamente e perciò renderla più comprensibile anche alle menti semplici. Il rito d'incoronazione è quasi una rappresentazione politico-religiosa, recitata dai rappresentanti supremi dello Stato e della Chiesa che nel suo simbolico svolgersi di cerimonie spiega quale parte spetti a ciascuna di esse nella vita delle nazioni.

Nel presente studio esamineremo il cerimoniale d'incoronazione degli zar russi in quanto in esso si rispecchiano le idee sui rapporti tra la Chiesa e lo Stato. Ogni cerimoniale d'incoronazione è essenzialmente una sanzione religiosa della legittimità del potere del nuovo sovrano. Perciò prima di tutto esamineremo se e come nel cerimoniale d'incoronazione degli zar russi sia espressa in modo particolare l'idea di questa sanzione ecclesiastica della legittimità di successione dello zar. Poi esamineremo quali idee contiene il cerimoniale d'incoronazione russo sui doveri religiosi del sovrano, sulle sue prerogative sacre e finalmente sulla posizione del supremo rappresentante della Chiesa russa di fronte allo zar.

Per poter meglio osservare l'evoluzione di tali idee tratteremo separatamente prima il cerimoniale d'incoronazione degli ultimi sovrani Rurikidi e poi quello degli zar della dinastia dei Romanov (1).

1. - Successione ed insediamento dei Granprincipi di Vladimir-Mosca prima del 1498.

Per comprendere meglio il contenuto ideologico del cerimoniale d'incoronazione degli ultimi zar Rurikidi conviene esaminare brevemente come succedevano al trono i Granprincipi di

Abbreviature:

DRV *Drevnjaja Rossijskaja Vivliofika*, ed. 2, Mosca 1788-91.

PDS *Pamjatniki diplomatičeskich snošenij drevnej Rossiji s deržavami innostrannymi*, Pietroburgo 1851 e seg.

PSRL *Polnoje Sobranije Russkich Lětopisej*, Pietroburgo 1856 e seg.

SGGD *Sobranije Gossudarstvennych Gramot i Dogovorov*, Mosca 1813 e seg.

SIRIO *Sbornik Imperatorskago Russkago Istoričeskago Obščestva* Pietroburgo 1867-1916.

(1) Articolo su quest'ultimo argomento apparirà nella prossima annata. *Redazione.*

Vladimir-Mosca e come l'autorità ecclesiastica sanzionava la loro successione prima dell'incoronazione del Granprincipe Demetrio nel 1498; poichè il cerimoniale d'incoronazione degli ultimi Rurikidi si fonda in gran parte proprio sulle tradizioni famigliari anteriori. Poi verrà esaminato il cerimoniale d'incoronazione di Demetrio e alla fine quello di Giovanni IV.

Successione al trono.

Il principato di Mosca incominciò ad occupare il suo modesto posto tra i principati russi nel 1263, quando morì il Granprincipe Alessandro Nevskij ed al suo figlio minore Daniele (nato nel 1261) venne assegnato questo modesto appannaggio (1). Naturalmente, quanto alla successione al trono, nel principato di Mosca si seguivano le norme usate negli altri principati russi. Però allora nei principati russi non vigeva ancora alcuna norma unica stabile e precisa per regolare la successione al trono. Perciò la successione al trono diveniva spesso oggetto di lunghe ed accanite lotte tra i vari pretendenti, i quali — per giustificare il loro diritto al trono — si appellavano a diversi titoli come la conquista, l'anzianità in tutt'il casato, il patrimonio (« otčina ») (2). La più contesa era la possessione del Granprincipato di Vladimir, il quale — dopo che la città di Kiev era stata incorporata nel Granducato di Lituania — godeva di primato tra gli altri principati russi e perciò era ambito da diverse famiglie dei principi Rurikidi.

Dopo la conquista della Russia da parte dei Tatari, le contese per la successione al trono le decideva in ultima istanza il Gran-Kan. Ciò valeva per il Granprincipato di Vladimir come per gli altri principati. Ma ciò non impediva del tutto la continuazione delle tradizioni ereditate dal periodo precedente la dominazione tatara. Queste tradizioni prevalevano in tanto in quanto s'indeboliva la potenza dei Tatari.

(1) De Baumgarten N., *Généalogies des branches régnantes des Rurikides du XIII*e *au XVI*e *siècle*, Roma 1934, tav. I.

(2) Solovjev S., *Istorija otnošenij meždu russkimi knjazjami Rurikova doma*, Mosca 1847; Sergejevič V., *Lekcii i izsledovanija po istorii russkago prava*, Pietroburgo 1883; Djakonov M., *Očerki obščestvennago i gosudarstvennago stroja drevnej Rusi*, ed. 4. ib. 1912.

Nel corso del secolo XIII si afferma sempre più come regola di successione al trono il principio di patrimonio (« otčina »). Cioè tra i vari pretendenti deve salire al trono colui, il cui padre lo occupava prima. Ma neppure questo principio non scongiurava tutte le contese. Non di rado in caso di morte d'un principe sia il fratello dello scomparso sia il suo figlio s'appellavano al principio di « otčina » giacchè sul trono conteso già sedeva il padre dell'uno e dell'altro, in tempi diversi. Da qui nascevano lotte — tanto caratteristiche per la storia russa — tra lo zio e il nipote, cioè tra il fratello e il figlio del principe deceduto. Naturalmente in nome del principio di « patrimonio » il trono poteva anche essere conteso tra più figli dello stesso principe.

Nella casa dei principi di Mosca — per prevenire le lotte per il trono — incominciò a stabilirsi come norma la successione dal padre al figlio maggiore. Inoltre la famiglia dei principi di Mosca non era molto prolifica e perciò dopo la morte del principe regnante generalmente non vi erano molti pretendenti al trono. Così al principe Daniele (m. 1303) succedette senza difficoltà il suo figlio maggiore Jurij (1). Egli ottenne nel 1317 anche il Granprincipato di Vladimir e in tal modo uscì subito dalla sua modesta posizione sull'arena della vita politica dei grandi principati russi.

Jurij muore assassinato nel 1325 senza discendenti. Nel principato di Mosca gli succede senza difficoltà l'unico suo fratello vivente, Giovanni Kalita. Però il Granprincipato di Vladimir fu questa volta assegnato dal Gran-Kan al principe Alessandro Michajlovič di Tver (2). Ma nel 1327 Giovanni Kalita ottenne pure il Granprincipato di Vladimir, che in poi rimase sempre — salvo qualche breve periodo — nelle mani dei suoi discendenti, e diventò la base della loro futura potenza. Però Giovanni Kalita assumendo il titolo di Granprincipe di Vladimir, continuò a risiedere a Mosca. Vi continuarono a risiedere anche i suoi successori, però essi in tutti i loro documenti mettono sempre in primo luogo il titolo di Granprincipe di Vladimir, che loro assicurava il primo posto tra i principi russi.

Da Giovanni Kalita in poi i principi di Mosca sogliono designare la persona del successore al trono durante la loro vita per

(1) Baumgarten, *Généalogies*, tav. II.
(2) Ib. tav. II, VIII.

mezzo di un testamento. Giovanni Kalita nel suo testamento scritto nel 1328 dispone: « Lascio ai miei figli il mio patrimonio ("otčina") Mosca »: Poi egli divide tra i figli tutti i suoi beni mobili ed immobili. Alla fine si rivolge ancora al figlio maggiore: « A te, figlio mio Simeone, affido i tuoi fratelli e la mia principessa coi figli piccoli; tu sarai — dopo Dio — il loro protettore » (1). Del Granprincipato di Vladimir Giovanni Kalita non parla affatto nel suo testamento. Evidentemente il conferimento di esso dipendeva allora intieramente dal Gran-Kan. Giovanni Kalita sopravvisse a tutti i suoi fratelli e nel 1341 senza difficoltà gli succedette il suo figlio maggiore Simeone (2).

Il Granprincipe Simeone Ivanovič, a cui morirono nel 1353 gli ultimi figli, scrisse lo stesso anno nel suo testamento: « E dopo Dio affido ai miei fratelli principe Giovanni e principe Andrea la mia principessa e il mio..... (qui nel testamento alcune parole sono illeggibili) e i miei bojari. Confido in Dio e in voi, fratelli, che voi osserverete il nostro patto così, come lo abbiamo giurato sulla tomba del nostro padre » (3). Le ultime parole si riferiscono probabilmente al patto circa la successione al trono, come allora usavano fare i Granprincipi regnanti coi propri fratelli ed altri parenti. È da notare la sanzione religiosa del patto, il giuramento sulla tomba paterna. Ma neppure Simeone, che assunse il titolo di Granprincipe di tutta la Russia e si guadagnò il cognome di Superbo, dispose del Granprincipato di Vladimir nel suo testamento.

Al Granprincipe Simeone nel 1354 successe il suo fratello Giovanni II (4). Egli nel 1356 dispone nel suo testamento: « Lascio il mio patrimonio Mosca ai miei figli - al principe Demetrio e al principe Giovanni » (5).

Nel 1359 Demetrio succedette al suo padre nel principato di Mosca, ma il Granprincipato di Vladimir fu allora attribuito dal Gran-Kan al principe Demetrio Konstantinovič di Suzdal; però nel 1362 anche il Granprincipato di Vladimir passò nelle

(1) SGGD, I, 31-35.
(2) Baumgarten, *Généalogies*, tav. II.
(3) SGGD, I, 37.
(4) Baumgarten, *Généalogies*, tav. II.
(5) SGGD, I, 41.

mani di Demetrio (1). Demetrio scrisse un testamento nel 1371, ma la prima parte, dove egli disponeva della successione, non è conservata (2).

Intanto nel 1380 il Granprincipe Demetrio riportò una brillante vittoria sui Tatari al Kulikovo polje. La potenza dei Tatari non fu infranta definitivamente, ma questa vittoria contribuì enormemente ad aumentare il prestigio dei Granprincipi di Vladimir-Mosca. La eco ne troviamo anche nel secondo testamento di Demetrio. Colla frase tradizionale egli dispone: « Il mio patrimonio Mosca lascio ai miei figli ». Ma più oltre troviamo per la prima volta questa disposizione nuova: « E al mio figlio principe Basilio lascio il mio patrimonio ("otčina") il Granprincipato » (3). Demetrio poi determina anche la posizione del figlio maggiore di fronte agli altri figli: « E voi, figli miei, stimate il vostro fratello maggiore principe Basilio ed ubbiditelo come vostro padre » (4). Dunque Demetrio, vincitore dei Tatari, considera ormai il Granprincipato di Vladimir, prima conferito dai Gran-Kan, come suo patrimonio al pari di Mosca.

A Demetrio senza complicazioni succedette il figlio maggiore Basilio (5). Ma il Granprincipe Basilio non si sentiva tanto sicuro sul trono come il suo padre, perchè i Tatari, riavutisi dalla sconfitta, cercavano rinforzare di nuovo la loro supremazia. Sono caratteristici per l'incertezza della situazione i suoi tre testamenti successivi.

Nel primo scritto circa a. 1406, quando aveva soltanto il figlio Giovanni, egli dispone prima del suo patrimonio di Mosca. Intorno al Granprincipato dispone solo condizionatamente: « E se Dio darà al mio figlio Giovanni di ottenere anche il Granprincipato... » (6). Nel 1417 morì il primogenito Giovanni e perciò il Granprincipe Basilio redige nel 1423 un nuovo testamento in favore dell'altro figlio Basilio. Dopo la solita disposizione circa il principato di Mosca segue la disposizione, questa volta assoluta, circa il Granprincipato: « E il mio figlio Basilio lo bene-

(1) Baumgarten, *Généalogies*, tav. II, VII.
(2) SGGD, I, 51.
(3) ib. 58-59.
(4) ib., 61.
(5) Baumgarten, *Généalogies*, tav. II.
(6) SGGD, I, 73.

dico e gli do il mio patrimonio il Granprincipato, che mi diede il mio padre » [1]. Nell'anno 1424 il Granprincipe scrisse il terzo testamento, modificando alcune disposizioni del secondo. In quanto al Granprincipato egli si esprime di nuovo condizionatamente: « Se Dio darà il Granprincipato al mio figlio, allora anch'io lo dò al mio figlio principe Basilio » [2].

Il Granprincipe, ansioso per la sorte del suo figlio minorenne Basilio (n. nel 1415), lo raccomanda ai propri fratelli ed al suocero Granprincipe Vitoldo di Lituania.

Nel 1425, al momento della morte di Basilio Dimitrievič, sopravvivevano i suoi quattro fratelli e il decenne figlio Basilio [3]. Allora incominciò l'accanita lotta per il Granprincipato tra lo zio e il nipote, ultima grande lotta del genere per il Granprincipato di Vladimir-Mosca. Prima insorse contro il minorenne Basilio il suo zio Jurij e dopo la morte di Jurij (nel 1434) continuò la lotta il figlio dell'ultimo, il principe Demetrio detto Šemjaka [4]. I rivali ricorsero anche all'intervento del Gran-Kan, il quale decise la contesa in favore del Granprincipe Basilio contro lo zio Jurij. Ma ormai la potenza dei Tatari declinava lentamente e così neppure la decisione del Gran-Kan riuscì a risolvere definitivamente il conflitto. La lotta continuò, lunga e con le vicende alternative. Basilio stesso cadde due volte nelle mani dei suoi nemici e fu da essi acciecato. Ma egli alla fine vinse definitivamente il Šemjaka e ritornò al suo trono. Questa vittoria del principio di » otčina « si manifestò subito nel tenore del suo testamento.

Fino a lui i Granprincipi sempre prima disponevano del loro patrimonio Mosca e soltanto dopo disponevano del Granprincipato, assolutamente o condizionatamente. Invece Basilio il Cieco nel suo testamento (a. 1462) subito al principio dice: « Il mio figlio maggiore Giovanni benedico e gli do il mio patrimonio – il Granprincipato » [5]. Egli non soltanto considera il Granprincipato di Vladimir come il suo » patrimonio «, ma lo ritiene così inseparabilmente unito a quello di Mosca, che nelle

(1) ib., 81.
(2) ib., 84.
(3) BAUMGARTEN, *Généalogies*, tav. II, III.
(4) ib., tav IV.
(5) SGGD, I, 202.

disposizioni testamentarie mischia indistintamente città dell'uno e dell'altro.

A Basilio il Cieco succedette nel 1462 secondo il testamento il suo figlio maggiore Giovanni [1]. Egli ancora chiese il consenso del Gran-Kan il cui potere ormai era più nominale che reale. Ma nel 1480 Giovanni III scosse definitivamente anche questa nominale dipendenza dai Tatari ed allacciò relazioni diplomatiche cogli altri stati europei.

Giovanni III, naturalmente condivide pienamente le idee del suo padre quanto alla libera disposizione del Granprincipato. Egli si associa al governo il suo primogenito Giovanni ed ancora durante la sua vita gli conferisce il titolo di Granprincipe. Il suo titolo di « Granprincipe di Vladimir, di Mosca... e di tutta la Russia », introdotto da Simeone il Superbo, Giovanni III intende come titolo alla effettiva sovranità su tutta la Russia, che egli considera tutta il suo « patrimonio paterno ed avito ». In nome di questo principio di » otčina « Giovanni incomincia a raccogliere sotto il suo dominio tutti gli altri principati russi. Egli lo applica anche a quei principati, i quali — una volta governati dai principi Rurikidi — erano allora sotto gli altri sovrani. Così egli pretende come suo patrimonio anche « il Granprincipato di Kiev ed altre terre del regno russo, che tiene Casimiro, re di Polonia e i suoi figli » [2].

Oltre i testamenti sopraesaminati i Granprincipi esprimono le loro idee circa la successione al trono nei numerosi patti cogli altri principi [3]. Quasi in tutti troviamo la seguente formula divenuta pressochè stereotipa. Il Granprincipe di Vladimir-Mosca chiede all'altro contraente: « E tu, fratello mio minore, principe NN coi tuoi figli giura a me, fratello maggiore Granprincipe NN ed ai miei figli, di tenere me Granprincipe come fratello maggiore e i miei figli pure come fratelli maggiori..... e di avere me Granprincipe e i miei figli in onore e rispetto, senza offesa. E tutto quello che mi diede il mio padre..... anche il Granprincipato, tu devi rispettare, non ambirlo nè impossessarti di esso, nè tu nè i tuoi figli, nè sotto di me nè sotto i

(1) Baumgarten, *Généalogies*, tav. III.
(2) PDS, I, 37.
(3) p. e. SGGD, I, nrr 23, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 35, 38 ecc.

miei figli » [1]. Dunque anche in questi patti si applica il principio di patrimonio (« otčina ») al Granprincipato, che il Granprincipe riceve dal padre cogli altri possedimenti famigliari. Questi patti contribuivano molto a diffondere e radicare sempre più la convinzione, che il Granprincipato di Vladimir sia il patrimonio dei principi di Mosca alla stessa maniera che il loro proprio principato. Colla crescente potenza ed indipendenza dei Granprincipi di Vladimir-Mosca, cresce anche il numero di tali patti, perchè sempre più numerosi principi locali ne riconoscevano la supremazia. Così solamente tra i documenti pubblicati nel SGGD troviamo 36 tali patti conclusi dal Granprincipe Basilio il Cieco [2] e 23 conclusi da Giovanni III dal 1462 al 1496 [3].

Sanzione ecclesiastica della legittimità di successione al trono.

Quale era l'atteggiamento della Chiesa di fronte a questa norma tradizionale di successione al trono e come si manifestava la sanzione ecclesiastica della sua legittimità ?

Da principio la città di Mosca, capitale d'un modesto principato, era insignificante anche dal punto di vista ecclesiastico non avendo neppure il proprio vescovo. Allora intorno ad essa prosperavano altri importanti centri di vita politica e religioso-culturale come Tver, Rostov, Rjazaň e specialmente Vladimir, poichè dopo che la città di Kiev fu distrutta dai Tatari, anche i metropoliti fissarono la loro sede a Vladimir, sede dei Granprincipi. Però i metropoliti ritennero il titolo e la sede di Kiev come primaria aggiungendone quella di Vladimir come secondaria. Il metropolita Pietro (1308-1326) era molto affezionato a Giovanni Kalita, principe di Mosca ed appoggiava i suoi sforzi per ottenere il Granprincipato di Vladimir. Egli soggiornava spesso a Mosca, dove pure morì e fu sepolto nella chiesa che il Kalita, seguendo il consiglio di Pietro, si mise a costruire. I successori del metropolita Pietro fissarono poi definitivamente la loro residenza a Mosca. Il metropolita Pietro fu più tardi canonizzato dal patriarca Costantinopolitano e la fama dei miracoli gli valse l'epiteto di Taumaturgo (« Čudotvorec »). La resi-

(1) SGGD, I, 156-158.
(2) ib., nrr. 43-85.
(3) ib., nrr. 88-128.

denza stabile dei metropoliti e la cattedrale colle reliquie di un santo subito aumentarono il prestigio di Mosca e ne fecero una conveniente residenza per i Granprincipi di Vladimir-Mosca.

I successori del metropolita Pietro continuarono a sostenere anche le aspirazioni politiche dei principi di Mosca. L'incorporazione della parte occidentale della metropolia di Kiev — la città di Kiev compresa — nello stato polono-lituano mise subito in pericolo l'unità della metropolia e condusse alla definitiva scissione di essa in due parti. Perciò i metropoliti appoggiavano gli sforzi dei Granprincipi di Vladimir-Mosca tendenti a riunire tutti i principati russi sotto il proprio scettro, vedendo in ciò la migliore garanzia per l'unità e compattezza della propria metropolia. D'altra parte unica metropolia, amministrata dal metropolita residente a Mosca, poteva essere di gran aiuto ai Granprincipi nelle loro tendenze centralizzatrici. Difatti la giurisdizione effettiva del metropolita sopra le diocesi sparse nei diversi principati non era messa in questione da nessuno e perfino i Gran-Kan la riconoscevano. Perciò i principi di Mosca cercavano continuamente consiglio ed appoggio dei metropoliti. Caratteristicamente espresse questo atteggiamento il Granprincipe Simeone il Superbo raccomandando ai figli nel suo testamento: « Non date ascolto ai cattivi uomini; se qualcuno cercherà seminare tra di voi la discordia, ascoltate il vostro padre metropolita » (1).

I metropoliti da canto loro sanzionavano colla propria autorità anche la norma di successione al trono, che si stava formando nella casa dei Granprincipi di Vladimir-Mosca. Il più caratteristico esempio ne è l'intervento dell'autorità ecclesiastica nella lotta tra il Granprincipe Basilio il Cieco e il suo rivale il principe Demetrio Šemjaka. Allora il 29 dicembre 1447 il metropolita coll'episcopato indirizzò a Demetrio Šemjaka una lettera collettiva. In essa la rivolta del Šemjaka è stimmatizzata come una impresa diabolica ed egli stesso è paragonato al fratricida Caino. I vescovi ordinano al Šemjaka di restituire tutto ciò che egli ha rapito al Granprincipe Basilio, di fare penitenza, di osservare i patti giurati e « rispettare il suo fratello maggiore Granprincipe Basilio con onore e con timore » (2). Se poi

(1) *SGGD*, I, 38.
(2) *Akty Istoričeskije*, I, 78.

egli non vorrà sottomettersi, allora egli dovrà ritenersi scomunicato ed andrà in eterna perdizione cogli altri eretici (1).

Qui l'autorità ecclesiastica già corrobora colle supreme sanzioni religiose il principio di patrimonio (« otčina »), come esso viene applicato dai Granprincipi nei loro testamenti.

I metropoliti continuano ad appoggiare i Granprincipi anche quando essi incominciano in nome del principio di patrimonio a raccogliere sotto il proprio dominio gli altri principati russi. Così quando a tempo di Giovanni III giunse da Novgorod la notizia, che una parte degli abitanti vorrebbe sottomettere la città alla protezione del re di Polonia, il metropolita Filippo si affrettò ad inviare una sua lettera ai Novgorodesi. In essa il metropolita condanna la progettata sottomissione al sovrano cattolico-latino come tradimento dell'ortodossia e vivamente esorta i Novgorodesi: « Voi figlioli, sottomettetevi a colui, a cui vi affidò Iddio, piegatevi sotto la forte mano dell'ortodosso e pio sovrano Granprincipe Giovanni Vasiljevič di tutta la Russia, il vostro –" otčič i dědič " – erede paterno ed avito » (2).

L'autorità ecclesiastica sanziona pure i diversi documenti coi quali i Granprincipi regolano la successione al trono. Così i patti dei Granprincipi cogli altri principi relativi alla successione al trono, sono garantiti dal giuramento prestato in presenza d'un rappresentante della Chiesa. Inoltre in molti di questi patti si dice espressamente, che essi vengono conclusi « colla benedizione del Padre nostro metropolita NN » e ch'egli n'è testimone autorevole (3). Pure i testamenti sono generalmente dettati dai Granprincipi in presenza del loro Padre spirituale (4).

Dunque l'autorità ecclesiastica riconosce espressamente e difende sistematicamente come norma di successione legittima al trono il principio di patrimonio (« otčina ») pure in quanto esso viene applicato dai principi di Mosca al Granprincipato di Vladimir.

Resta da esaminare ancora, se l'autorità ecclesiastica interveniva ufficialmente in qualche maniera proprio in occasione dell'insediamento dei Granprincipi di Vladimir-Mosca, anche prima

(1) ib., 83.
(2) SGGD, I, 24.
(3) ib., 86, 88, 90, 168, 171, 174, 176 ecc.
(4) ib., nrr. 21, 24, 26, 30, 34, 39 ecc.

dell'incoronazione del Granprincipe Demetrio nel 1498, per sanzionarne la legittimità di successione.

In quanto all'insediamento dei principi sopravivevano anche a Mosca le tradizioni del periodo precedente la dominazione tatara. Però non si è conservata alcuna descrizione particolareggiata del rito d'un tale insediamento del nuovo principe; le cronache ne dànno solamente descrizioni sommarie (1).

Ma raccogliendo e confrontando queste notizie frammentarie, possiamo ricostruire questo rito almeno nelle sue linee fondamentali. L'insediamento del nuovo principe avveniva generalmente nella chiesa principale del luogo. Il metropolita o il vescovo col clero, vestendo i paramenti sacri, riceveva il nuovo principe all'ingresso della chiesa, se non era andato ad incontrarlo già alla porta della città o al suo palazzo. Nella chiesa il prelato « benediceva il principe in ordine al principato » (« blagoslovi na knjaženie ») e in seguito il principe veniva insediato sul trono. Negli antichi « Trebnik » (rituali) russi troviamo tra le preghiere per varie necessità anche la preghiera « Vo ježe blagosloviti carja ili knjazja » -- per benedire zar o principe (2). Questa preghiera è tolta dal cerimoniale d'incoronazione degl'imperatori bizantini che si trova in un altro luogo dei medesimi rituali russi (3). Dato che vi si trovano già altre preghiere da recitarsi per il principe in altre occasioni, specialmente in tempo di guerra (4), possiamo concludere colla massima probabilità, che la preghiera « per benedire zar o principe » si recitava proprio durante la « benedizione » ed insediamento del nuovo principe. Il contenuto ideologico di questa preghiera verrà esaminato più tardi.

Dunque anche durante il dominio dei Tatari e prima dell'incoronazione di Demetrio nel 1498, la Chiesa interveniva attivamente in occasione dell'insediamento dei nuovi principi per sanzionarne religiosamente la legittimità. Il rito, col quale si esprimeva questa sanzione religiosa, consisteva essenzialmente nella benedizione ed insediamento del nuovo principe, compiuta dal

(1) p. e. PSRL, I, 134, 136, 159, 161, 177-78, II, 4, 24, 56, 216; IV, 268; V, 33, 264; X, 139.

(2) Gorskij-Nevostrujev, *Opisanie slavjanskich rukopisej Moskovskoj Sinodalnoj biblioteki*, Mosca 1869, III, v. 1, p. 147.

(3) ib., 128, 149-50, 201.

(4) ib. 144-45.

metropolita o vescovo in luogo sacro. Con ciò la Chiesa implicitamente, ma chiaramente, riconosceva e sanzionava la legittimità del nuovo sovrano, giacchè la Chiesa non poteva « benedire » solennemente un principe, se essa lo avesse considerato usurpatore illegittimo.

Se e in quanto fossero espresse in questo rito anche le idee sui doveri religiosi del principe, sulle sue prerogative sacre e sulle relazioni tra il principe e il metropolita, non se ne può concludere niente di preciso, data la troppa sommarietà delle descrizioni che ne dànno le cronache.

* * *

In base ai documenti ufficiali sopra esaminati si può concludere, che i principi di Mosca applicavano sistematicamente il principio di patrimonio (« otčina ») per regolare la successione al trono nel proprio principato. Succedono i figli del defunto principe e solo in caso di mancanza dei discendenti, succedono i suoi fratelli. Da Giovanni Kalita i principi di Mosca determinano concretamente la persona del successore per mezzo del testamento e la scelta cade normalmente sul figlio maggiore. Ma soltanto a partire dal Granprincipe Demetrio Donskoj essi incominciano a disporre nei testamenti anche del Granprincipato di Vladimir, applicando ad esso gradualmente lo stesso principio di patrimonio ed al loro titolo di « Granprincipi di Vladimir .... e di tutta la Russia » attribuiscono sempre più il senso di sovranità sopra tutti gli altri principati russi. L'autorità ecclesiastica riconosce e difende apertamente anche l'applicazione del principio di patrimonio al Granprincipato di Vladimir e con rito di » benedizione « e d'insediamento sanziona la legittimità del nuovo Granprincipe.

2. - Il cerimoniale d'incoronazione del Granprincipe Demetrio.

L'incoronazione del Granprincipe Demetrio fu determinata precisamente dalla complicata questione di successione al trono. Giovanni III ebbe dal primo matrimonio colla principessa Maria di Tver il figlio Giovanni che fu dal padre associato al Granprincipato. Giovanni III, divenuto vedovo nel 1467, sposò nel 1473 la Zoe-Sofia Paleologa, che gli diede 7 figli tra maschi e femmine,

di cui il figlio maggiore Basilio-Gabriele. Pure Giovanni Ivanovič si sposò nel 1482, ma nel 1490 morì lasciando unico figlio Demetrio nato nel 1485 (¹). Si presentò naturalmente la questione, chi succederà a Giovanni III: il suo nipote Demetrio, il cui padre fu già associato al Granprincipato, o Basilio-Gabriele, figlio di secondo letto del Granprincipe regnante. Dunque il classico conflitto tra lo zio e il nipote. Il caso era complicato dal fatto, che sia lo zio che il nipote erano minorenni ed ancora regnava il loro rispettivo padre e nonno – Giovanni III. Naturalmente la Zoe-Sofia desiderava il trono per il proprio figlio Basilio. Intorno a Sofia si formò un gruppo di bojari favorevoli a Basilio, che ordirono un complotto per sopprimere il pericoloso rivale Demetrio. Ma la congiura fu scoperta nel dicembre 1497 e spietatamente repressa da Giovanni III. Allora egli decise anche la questione di successione e il 4 febbraio 1498 nominò il suo successore nella persona del nipote Demetrio. La decisione del Granprincipe fu sanzionata colla solenne incoronazione compiuta lo stesso giorno dal metropolita Simone (²).

Sanzione ecclesiastica della legittimità di succersione al trono.

Le concrete circostanze storiche, che determinarono l'incoronazione di Demetrio, dimostrano chiaramente, che si voleva con essa dare una sanzione ecclesiastica alla legittimità di successione di Demetrio. Resta da esaminare come ciò si espresse nel cerimoniale d'incoronazione (³).

Il rito stesso dell'incoronazione incomincia con questo discorso, che il Granprincipe Giovanni rivolge al metropolita: « Padre metropolita! Per volere di Dio dai nostri antenati Granprincipi ("ot našich praroditelej") questa è la nostra antica tradizione ("starina") fino al presente: I Granprincipi padri solevano dare il Granprincipato ai loro figli primogeniti. Anche il mio padre vita durante mi diede il Granprincipato ed io pure diedi il Gran-

(¹) Baumgarten, *Généalogies*, tav. III.

(²) PSRL, VI, 43, 241-243; VIII, 234-36; XII, 246; XIII, 234-48.

(³) Gorskij-Nevostrujev, *Opisanie*, III, 128. Testo edito da: Barsov E., *Drevnerusskije pamjatniki svjaščennago věnčanija carej na carstvo*, *Čtenija*, 1883, I, 1, p. 32-38; altri testi PSRL, VI, 241-243; VIII, 234-36; SGGD, II, 27-29; Savvaitov P., *Čin postavlenija na Velikoje Knjažstvo Knjazja Dimitrija Ivanoviča*, in *Lětopis zanjatij archeografičeskoj komissi*, 1864, III, *Priloženija*, 3-17.

principato ancora durante la mia vita al mio figlio primogenito Giovanni. Per volontà di Dio mio figlio Giovanni morì e rimase il suo figlio primogenito Demetrio e quello mi diede Dio in luogo del mio figlio. Ed io adesso gli do il Granprincipato di Vladimir, di Mosca e di Novgorod, durante la mia vita e dopo la mia morte ("blagoslovljaju Velikim Knjažstvom pri sebě i oposle sebja"). E tu, Padre, pure lo voglia benedire per essere Granprincipe ("i ty by jego, otče, na Velikoje Knjažstvo blagoslovil ') » (1).

Nel suo discorso il Granprincipe esprime la norma, che regolava nella sua famiglia – secondo lui – la successione al trono granprincipesco, cioè che i padri lo davano di solito ai figli primogeniti. Come esempio concreto egli cita il modo di agire del suo padre e di se medesimo. Non afferma il diritto incondizionato dei figli primogeniti di succedere al trono indipendentemente dalla designazione fatta dal padre. Demetrio, designato Granprincipe secondo questa regola tradizionale (« starina »), è agli occhi di Giovanni III unico legittimo successore al trono. Confrontando ciò coi testamenti sopraesaminati, vediamo che realmente tale era la prassi dei Granprincipi di Vladimir-Mosca.

Però la libertà del Granprincipe-padre nel disporre della successione è moralmente limitata dalla « antica consuetudine » (« starina »), stabilitasi già nella famiglia « per volontà di Dio dagli antenati Granprincipi », i quali Giovanni III non precisa in particolare. In altra occasione, già prima dell'incoronazione, Giovanni III precisò le sue idee sull'antichità di questa tradizione.

All'ambasciatore dell'imperatore Federico, che negli anni 1488/89 offriva a Giovanni III il titolo di re, egli rispose: « Noi per misericordia di Dio siamo sovrano nella nostra terra dal principio, dai nostri primi antenati ("ot svoich pervych praroditelej") e siamo istituiti da Dio (« i postavlenie imějem ot Boga ») come i nostri antenati così anche noi; preghiamo Dio, che conceda a noi ed ai nostri figli di restare fino alla fine dei secoli così, come siamo adesso sovrano nella nostra terra. E l'investitura ("postavlenie"), come prima non l'abbiamo voluta da nessuno, anche adesso non la vogliamo da nessuno » (2). L'imperatore pure chiedeva a Giovanni III di dare la sua figlia in sposa al margravio di Brandeburgo Sigismondo. Giovanni III respinse questa proposta come poco degna

(1) Barsov, *Pamjatniki*, 33-34.
(2) PDS, I, 10-12.

del suo casato sovrano e il suo ambasciatore fu incaricato di rispondere all'imperatore: « In tutte le terre è noto e speriamo che sia noto anche a voi, che il nostro sovrano è un grande sovrano, nato sovrano dai suoi antenati. E oltre questo dai tempi antichi i suoi antenati dal principio vivevano in amicizia e in amore con i primi imperatori romani, i quali lasciarono Roma ai papi e regnavano a Bisanzio. E il padre del nostro sovrano fino alla fine viveva con essi in fratellanza, in amicizia ed in amore, anche prima del suo genero Giovanni Paleologo, imperatore Romano » (¹).

In tutto ciò appare chiara la tendenza di Giovanni III a estendere al passato la sua attuale posizione di sovrano indipendente, passando in silenzio il fatto, che ancora lui stesso, come i suoi predecessori, ha chiesto al Gran-Kan di confirmare la sua successione al trono. I testamenti di Granprincipi dimostrano, che essi designavano dal principio soltanto il successore nel loro proprio principato di Mosca e che l'uso di designare anche il successore al Granprincipato di Vladimir non risale oltre il Granprincipe Demetrio Donskoj. Giovanni III, presentando la norma di successione, applicata da lui, come vigente dai tempi antichi, vuol evidentemente assicurarle una maggiore stabilità ed autorità.

Il Granprincipe termina la sua allocuzione chiedendo al metropolita di sanzionare colla sua « benedizione » la legittimità di successione al trono di Demetrio, designato Granprincipe proprio secondo questa « antica tradizione » (« starina »). In risposta a questa richiesta il metropolita benedice Demetrio colla croce e dà principio alla cerimonia d'incoronazione. Essa consiste essenzialmente in recita di due preghiere da parte del metropolita accompagnate dall'imposizione delle insegne granprincipesche e il seguente insediamento. Il metropolita prende le insegne dalle mani dei prelati assistenti e le porge al Granprincipe, che le impone a Demetrio, mentre il metropolita benedice l'incoronando.

Si è visto sopra, che l'espressione « la benedizione del metropolita » equivaleva nella terminologia della cancelleria granprincipesca all'approvazione dell'atto da parte del metropolita. Dunque in questo senso bisogna intendere anche la « benedizione » richiesta al metropolita dal Granprincipe nella sua allocuzione.

La cerimonia compiuta dal metropolita effettivamente concorre insieme colla designazione da parte di Giovanni III a costi-

(¹) ib., 12-18.

tuire Demetrio nella dignità granprincipesca. Difatti nel cerimoniale vien esplicitamente notato che, quando entra Giovanni col nipote nella cattedrale, il coro canta il policronio solamente al Granprincipe Giovanni. Parlando di Demetrio il cerimoniale usa espressione « nipote del Granprincipe ». Compiuto il rito d'incoronazione, a Demetrio vien dato subito il titolo di Granprincipe. Nelle preghiere che seguono egli viene commemorato dopo il Granprincipe regnante col medesimo titolo; poi gli viene cantato policronio colla medesima formula come al Granprincipe Giovanni. Il metropolita nella sua istruzione appella Demetrio Granprincipe e lo stesso Giovanni rivolgendosi al nipote lo chiama Granprincipe. Dopo la cerimonia d'incoronazione, durante il ricevimento nel palazzo granprincipesco, Giovanni rivolse un discorso ai suoi fratelli. In esso ripetè quasi letteralmente ciò che disse nella sua allocuzione al metropolita, aggiungendo in fine: « Ed io adesso mi son accordato col mio Padre Simone, metropolita di tutta la Russia... e benedissi ed istituii mio nipote Demetrio Granprincipe con me e dopo di me » e poi inculca loro di riconoscerlo e rispettarlo come tale (¹).

Dunque è chiaro che per Giovanni l'incoronazione compiuta dal metropolita costituisce la garanzia effettiva e la sanzione religiosa della legittimità di successione di Demetrio al trono secondo la norma tradizionale (« starina »).

Nel rito d'incoronazione troviamo anche alcuni elementi che tendono a confermare l'antichità di questa norma tradizionale di succedere al trono. Demetrio viene incoronato colle insegne granprincipesche tradizionali: colla corona e colle « barmy » – una specie di mantello corto ricamato ed ornato con imagini sacre. La leggenda – allora ritenuta autentica – attribuiva queste insegne a Vladimiro Monomaco, Granprincipe di Kiev, (1114-1125), al quale le avrebbe inviate per l'incoronazione lo stesso imperatore bizantino Costantino Monomaco (1042-1054) (²). La vera origine di queste insegne non è stata fin'adesso stabilita. È certo, che esse si trovavano nel tesoro dei principi di Mosca a tempo di Giovanni Kalita. Da lui in poi tutti i suoi successori ne fanno menzione nei loro testamenti lasciandole sempre a colui, che viene da

(¹) SAVVAITOV, *Letopis*, 17.
(²) ŽDANOV I., *Russkij bylevoj epos*, Pietroburgo 1895, *Priloženija*, IV, V. p. 588-603.

essi designato successore al trono (1). L'uso di queste insegne antiche doveva senza dubbio sottolineare simbolicamente, che Demetrio è legittimo successore dei suoi antenati. Lo stesso significato ha pure la visita alle tombe dei Granprincipi nella Chiesa dell'Arcangelo Michele, che Demetrio compie subito dopo l'incoronazione indossando le antiche insegne granprincipesche.

Questo forte sentimento famigliare e dinastico era tradizionale nel casato dei principi di Mosca. Lo espresse brevemente, ma caratteristicamente, già il Granprincipe Simeone il Superbo nel suo testamento del 1353. Dopo aver dato disposizioni e diversi consigli ai suoi eredi egli conclude: « E vi scrivo queste parole, affinchè non cessasse la memoria dei nostri antenati e la nostra, affinchè non si spegnesse la fiaccola nostra » (2).

* * *

Dall'analisi del testo del cerimoniale e delle circostanze storiche dell'incoronazione di Demetrio risulta, che l'autorità ecclesiastica vi intervenne esplicitamente per garantire e sanzionare la legittimità di successione al trono granprincipesco al quale allora erano due pretendenti. A questo scopo furono introdotte nel rito d'incoronazione speciali cerimonie come l'allocuzione del Granprincipe al metropolita, le insegne granprincipesche tradizionali avvolte dalla leggenda sulla loro origine antica, le visite del Granprincipe incoronato alle tombe dei Granprincipi antenati. Tutte queste cerimonie mancano nel rito d'incoronazione bizantino, il quale fu preso come modello per quello di Demetrio. Evidentemente esse nacquero dalle speciali condizioni politico-religiose del Granprincipato Vladimir-Mosca.

Doveri religiosi del sovrano.

La religione cristiana era allora in Russia religione ufficiale dello Stato e gl'insegnamenti della Chiesa erano la suprema norma morale della vita privata e pubblica. Perciò non occorre insistere sui doveri del Granprincipe come cristiano in genere. Noteremo solo quelli, che incombono a lui come al sovrano cristiano – secondo il cerimoniale d'incoronazione.

(1) SGGD, I, 32, 39, 51, 61, 81, 106.
(2) ib., I, 38.

Nelle preghiere d'incoronazione il metropolita chiede a Dio che si degni di concedere al nuovo sovrano le grazie necessarie per adempiere degnamente i propri doveri verso Dio, verso la Chiesa e verso i sudditi. Il Granprincipe deve avere nel cuore il timore di Dio e nel suo governo fare sempre ciò che piace a Dio. Deve essere pure vigile custode « delle leggi della santa Chiesa universale » e conservare la fede cristiana nella sua purezza. I suoi sudditi deve giudicare secondo la giustizia e proteggere particolarmente i poveri. Il metropolita e il Granprincipe nelle loro brevi esortazioni inculcano all'incoronato Demetrio di nuovo gli stessi doveri (1).

Dunque quanto ai doveri religiosi del Sovrano il cerimoniale d'incoronazione di Demetrio si limita ad indicarne sommariamente i principali senza entrare in particolari. Difatti l'esortazione del metropolita come quella del Granprincipe Giovanni sono troppo brevi per esporli più ampiamente. Essenzialmente vi sono contenute le stesse idee del cerimoniale d'incoronazione bizantino (2).

Prerogative sacre del Granprincipe.

In primo luogo il cerimoniale rileva l'idea fondamentale, che il potere sovrano è sacro, perchè il Granprincipe lo riceve da Dio. Secondo le preghiere d'incoronazione, Demetrio è stato prescelto da Dio per essere sovrano del suo popolo alla stessa maniera come re David dell'Israele e si chiede a Dio, che Egli stesso lo unga, incoroni, ponga nella sua mano lo scettro del regno e lo insedii sul trono della giustizia. Nelle esortazioni sia il metropolita sia il Granprincipe sottolineano, che Demetrio ha ricevuto il Granprincipato « per volere di Dio ». La Chiesa da parte sua inalza speciali preghiere per il benessere personale del nuovo sovrano, per la prosperità del suo regno e per la vittoria sopra i suoi nemici (3).

Vi è sottolineato anche un certo carattere sacro della persona del Granprincipe. Il metropolita vestito di tutti i paramenti sacri della sua dignità, assistito dai vescovi ed altri prelati, compie il rito d'incoronazione sullo speciale palco, sul quale si « promuovono i vescovi » (4).

(1) Barsov, *Pamjatniki*, 34-36.

(2) *Euchologion sive Rituale Graecorum*, ed. J. Goar, ed. 2, Venezia 1730, 726-27.

(3) Barsov, *Pamjatniki*, 34-36.

(4) ib., 32.

La corona imposta a Demetrio è sormontata dalla croce come quella del metropolita; le « barmy » sono ornate di immagini sacre come i paramenti liturgici. La loro imposizione è accompagnata dalle preghiere e dalle benedizioni. Tutto ciò conferisce al rito d'incoronazione una certa analogia colle ordinazioni sacre degli ecclesiastici. I Granprincipi sono nominatamente commemorati nelle preghiere liturgiche come le autorità ecclesiastiche e durante le funzioni sacre viene cantato loro il policronio dal diacono e dal coro come al metropolita (1).

Il cerimoniale d'incoronazione di Demetrio anche qui segue il rito d'incoronazione bizantino come esso si trova negli Euchologi. Ma il carattere sacro della persona del Granprincipe vi è rilevato molto meno che quello dell'imperatore bizantino. Manca del tutto l'unzione col crisma e la comunione dell'incoronato alla maniera dei sacerdoti. Però queste cerimonie bizantine, note da altre fonti, non sono indicate neppure nel rito d'incoronazione bizantino degli Euchologi, il quale servì di modello per quello di Demetrio.

Metropolita e Granprincipe.

Caratteristica per il cerimoniale d'incoronazione di Demetrio è la speciale posizione del metropolita durante la cerimonia; in questo esso diferisce nettamente da quello bizantino.

Il metropolita ha il suo trono sul palco accanto quello del Gran principe, dove egli – solo dei dignitari ecclesiastici – siede insieme coi sovrani. All'inizio della cerimonia siedono sul palco solo il metropolita e il Granprincipe Giovanni, il nipote incoronando sta in piedi davanti a loro sull'ultimo gradino del palco. Il Granprincipe e il metropolita si alzano e si seggono sempre insieme e contemporaneamente. Gli altri prelati si seggono in basso e soltanto quando si sono seduti il metropolita e il Granprincipe (2). Il Granprincipe espone al metropolita le ragioni perchè ha conferito il Granprincipato a Demetrio e chiede a lui, – non comanda – di sanzionare colla « benedizione » la legittimità di questa disposizione. Dopo l'incoronazione il metropolita, – come poi anche il Granprincipe Giovanni – tiene una esortazione all'incoronato Demetrio

(1) ib., 36.
(2) ib., 33. 35.

sui suoi doveri e Demetrio l'ascolta in piedi. Dopo il Granprincipe Demetrio s'inchina davanti al nonno ed alla stessa maniera davanti al metropolita. Il metropolita felicita e saluta i Granprincipi pure con un tale inchino (1).

Vediamo qui il metropolita nella dignità quasi sovrana accanto al Granprincipe regnante. Le manifestazioni esterne di mutuo omaggio sono uguali. Lo esprimono anche i titoli, che si dànno mutuamente. Il Granprincipe chiama il metropolita « mio Padre metropolita » e il metropolita rivolgendosi al Granprincipe Demetrio dice: « Mio Signore e figlio Granprincipe Demetrio » (2).

Il metropolita riconosce in lui il proprio sovrano « in temporalibus », ma insieme vede in lui suo figlio « in spiritualibus », il quale egli ha diritto e dovere di ammaestrare sui doveri di sovrano cristiano.

Un'altra nota caratteristica del cerimoniale d'incoronazione di Demetrio è, che il rito stesso dell'incoronazione è stato inquadrato nel « moleben » (una supplicazione) cantata in onore della Vergine Santissima, a cui era dedicata la cattedrale, ed in onore di s. Pietro il Taumaturgo, metropolita, il cui corpo riposava nella cattedrale. È interessante notare, che nella funzione d'incoronazione viene particolarmente invocato l'aiuto e la protezione d'un santo metropolita e non di un santo principe, p. e. di s. Vladimiro, da cui discendeva anche la famiglia dei principi di Mosca.

Abbiamo già visto come il metropolita Pietro costantemente appoggiava le aspirazioni politiche di Giovanni Kalita, da cui discendevano anche i Granprincipi Giovanni e Demetrio. Giovanni Kalita in breve dopo la morte del metropolita Pietro riuscì ad ottenere il Granprincipato. Egli lo attribuiva all'intercessione del defunto metropolita. Da allora in poi i discendenti di Kalita veneravano s. Pietro metropolita come patrono celeste particolare della loro famiglia e più tardi anche la leggenda intervenne a consacrare questa divozione tradizionale. Di fatti il metropolita Cipriano (m. 1406), che scrisse una nuova vita di s. Pietro metropolita, mette in bocca di lui questa profezia indirizzata al principe Giovanni Kalita: « Se tu, figlio mio, edificherai in questa città (Mosca) una chiesa in onore della Madre di Dio e me seppellirai in essa, allora tu diventerai più glorioso degli altri principi ed anche

(1) ib., 36. 37

(2) ib., 36

i tuoi figli e nipoti di generazione in generazione; e questa città diventerà gloriosa fra le altre città ed anche i metropoliti risiederanno in essa » (1). Nel tesoro famigliare dei principi di Mosca si conservava come preziosa reliquia una croce del metropolita Pietro (2).

Dunque il « moleben » in onore di s. Pietro, che precede l'incoronazione, è l'espressione di questa divozione tradizionale nella famiglia dei principi di Mosca.

***

Ma l'incoronazione di Demetrio – agli occhi di Giovanni III – non fece il conferimento della dignità granprincipesca definitivo ed irrevocabile nè conferì al nipote qualche inviolabilità personale di fronte a lui. Nella sua allocuzione Giovanni usa l'espressione « blagoslovljaju Velikim Knjažstvom » (3), che è un termine tecnico delle disposizioni testamentarie dell'epoca. Con essa i testatori indicano che cosa lasciano in eredità o legato a determinate persone. Colla medesima espressione i Granprincipi nei loro testamenti distribuiscono ai figli le terre, pezzi di vestiario, vasellame prezioso ecc. (4). Perciò, secondo la mente di Giovanni III, il diritto di Demetrio al trono granprincipesco doveva divenire definitivo ed irrevocabile soltanto colla morte di lui medesimo, come tutte le altre disposizioni testamentarie. E come il testatore può sempre con un nuovo testamento annullare quello precedente, così Giovanni III si considera in pieno diritto di cambiare la sua decisione e togliere a Demetrio la dignità granprincipesca con un semplice atto di sua volontà come l'aveva conferita.

Difatti breve tempo dopo l'incoronazione Demetrio cadde in disgrazia del nonno, che gli tolse il titolo di Granprincipe e proibì di commemorarlo nelle funzioni sacre. Pochi giorni dopo Giovanni III si associò al governo il proprio figlio Basilio conferendogli anche il titolo di Granprincipe (5). Quindi anche deponendo Demetrio e sostituendogli Basilio, il Granprincipe Giovanni in fondo

(1) PSRL, X, 193; XXI, 317.
(2) SGGD, I, 206.
(3) Barsov, *Pamjatniki*, 34.
(4) p. e. SGGD, I, 32, 39, 51, 61, 81, 106.
(5) PSRL, VI, 49; VIII, 212.

agisce secondo le idee già espresse nel cerimoniale d'incoronazione. Lo confermano le ragioni, colle quali egli giustifica questo suo atto nelle istruzioni date ai propri diplomatici. L'ambasciatore inviato in Crimea deve spiegare così la deposizione di Demetrio: « Il nostro sovrano ha favorito il suo nipote, ma il nipote incominciò a comportarsi male verso il nostro sovrano. E ognuno favorisce colui chi lo serve e gli piace. E quello che si comporta male, perchè dovrebbe favorirlo ? » (1). Un'analoga istruzione ricevono gli ambasciatori diretti in Polonia (2).

Difatti Giovanni III sempre e costantemente in tutti i suoi atti afferma che egli ha la propria sovranità da Dio e dagli antenati. Il suo successore legittimo sarà colui che la riceverà pure da Dio e dagli antenati. In caso di Demetrio la investitura divina veniva tramite la benedizione e l'incoronazione compiuta dal metropolita e l'investitura da parte degli antenati Demetrio la riceveva proprio tramite la libera designazione dal nonno Granprincipe regnante, che la faceva secondo l'antica tradizione (« starina »). Venuta meno quest'ultima, Demetrio cessò per Giovanni essere successore legittimo e così anche l'incoronazione perdette ai suoi occhi ogni effetto. Secondo la sua convinzione e la designazione dal Granprincipe regnante e la sanzione ecclesiastica sono ugualmente necessarie. Se manca una, neppure altra sortisce il suo effetto.

Difatti anche per questa sua nuova disposizione Giovanni III chiese la sanzione ecclesiastica. Le cronache narrano, che dopo la deposizione di Demetrio il Granprincipe Giovanni « benedisse il suo figlio Basilio e gli diede il Granprincipato... colla benedizione del suo padre Simone metropolita di tutta la Russia » (3). La prontezza, colla quale il metropolita Simone sanziona anche questa nuova disposizione di Giovanni III, costituisce una prova di più degli stretti rapporti tra il metropolita e il Granprincipe, rilevati sopra. Però le fonti non indicano con quali cerimonie il metropolita ha compiuto questa « benedizione » del nuovo Granprincipe.

(1) SIRIO, t. 41, p. 595.
(2) *Akty Zapadnoj Rossiji*, I, 309; SIRIO, t. 35, p. 430.
(3) PSRL, VI, 48; VIII, 212.

* * *

Dall'analisi del cerimoniale d'incoronazione di Demetrio segue, che le idee sui rapporti tra la Chiesa e lo Stato in esso contenute, corrispondono a quelle già espresse in altri documenti ufficiali del tempo. Specialmente quelle parti del cerimoniale d'incoronazione che esprimono la sanzione ecclesiastica della legittimità di successione al trono e la particolare posizione del metropolita di fronte al Granprincipe sono ispirate dalle reali condizioni della vita politico-religiosa russa del tempo.

3. – Il cerimoniale d'incoronazione dello zar Giovanni IV.

Nel 1533 il Granprincipe Basilio morente raccolse intorno a sè il metropolita, i suoi fratelli e bojari e disse: « Affido il mio figlio Granprincipe Giovanni a Dio, alla Vergine, ai Santi ed a te, mio padre Daniele, metropolita di tutta la Russia. Io do a lui il mio Granprincipato che mi diede mio padre ». Poi benedisse il piccolo Giovanni colla croce di s. Pietro metropolita e alla sua consorte disse: « Al mio figlio Giovanni do il Granprincipato e quanto a te, ho disposto nel mio testamento, come solevano disporre i nostri padri ed antenati » (¹). Però il testamento, al quale egli allude, non si è conservato.

Il rito d'insediamento del treenne Giovanni, avvenuto dopo la morte di Basilio, è così descritto dalla cronaca: « Il metropolita Daniele cogli arcivescovi, vescovi incominciò a promuovere al Granprincipato il principe Giovanni Vasiljevič nella cattedrale della Purissima Madre di Dio. Il metropolita lo benedisse colla croce ed incominciò a dire ad alta voce: Dio benedice te Granprincipe Giovanni Vasiljevič di Vladimir, Mosca... e di molte altre terre, zar e sovrano di tutta la Russia. Sii buono, sano al Granprincipato, sul trono del tuo padre. Ed incominciarono a cantare a lui il policronio » (²). Dunque Giovanni fu allora insediato secondo l'antico rito semplice e non secondo il

(²) ib., VI, 270-73.
(², ib., IV, 299

cerimoniale d'incoronazione di Demetrio. Forse perchè esso poco conveniva ad un bambino di tre anni.

Soltanto il 16 gennaio 1547 Giovanni fu solennemente incoronato zar dal metropolita Macario. Il testo del cerimoniale di questa incoronazione si è conservato in due redazioni. Una breve, in forma delle narrazioni cronacali, non differisce da quello di Demetrio (1). Un'altra in forma d'un cerimoniale completo, più lunga, contiene anche il cerimoniale d'incoronazione di Demetrio, ma ampliato da nuove cerimonie, specialmente dall'unzione dello zar col crisma (2).

Tra gli storici si è discusso, secondo quale delle due redazioni fu effettivamente compiuta l'incoronazione di Giovanni IV. Noi riteniamo che secondo il cerimoniale lungo (3). In ogni caso è certo, che anche il cerimoniale lungo è del tempo di Giovanni IV, ha un carattere d'un documento ufficiale e perciò contiene sicuramente le idee ufficialmente professate dallo zar. Nell'analisi seguiremo il testo, conservato in un Typicon del sec. XVI ed edito da E. Barsov nelle *Čtenija*, a. 1883, I, n. 1, p. 42-66.

Sanzione ecclesiastica della legittimità di successione al trono.

All'inizio della cerimonia d'incoronazione l'incoronato stesso — essendo morto il suo padre — rivolge al metropolita la medesima allocuzione del cerimoniale di Demetrio. Prima enunzia la tradizionale regola di successione (« starina ») e poi si appella alla designazione fatta dal suo padre vita durante e nel testamento, e chiede al metropolita: « Ed anche tu, per volontà di Dio e per disposizione del mio padre, voglia me benedire, ungere, istituire, e nominare Granprincipe e zar incoronato da Dio e incoronarmi con questa corona imperiale secondo il nostro antico rito » (4).

La novità del rito è, che il metropolita risponde al discorso dello zar: « ... per il volere della SS. Trinità Onnipotente, dai

(1) ib., XIII, 150-51; XX, 468-69; SGGD, II, 41-43.

(2) Barsov, *Pamjatniki*, 42-66; 67-90; DRV, VII, 4-35; *Dopolneija k Akta Istoričeskim*, I, 41-53.

(3) Olšr G., *Gli ultimi Rurikidi e le basi ideologiche della sovranità dello stato russo, Orientalia Christiana Periodica*, XII, 3-4 (1946), p. 322-373.

(4) Barsov, *Pamjatniki*, 48.

vostri antenati Granprincipi di tutta la Russia, la vostra antica tradizione (" starinà ") è, che... ecc. ». Il metropolita ripete poi il discorso dello zar e conclude: « Dunque a noi, per volontà di Dio e per decisione del tuo padre, spetta di benedire, nominare ed ungerti Granprincipe e incoronarti colla corona imperiale. E tu, figlio diletto della Santa Chiesa e della nostra umiltà, da Dio amato, da Dio eletto, da Dio onorato, adesso in virtù della grazia data a noi dallo Spirito Santo, tu vieni da Dio istituito, unto, nominato Granprincipe ed incoronato zar ed autocrate di tutta la grande Russia » (1).

Dunque il cerimoniale d'incoronazione di Giovanni esprime qui le medesime idee che quello di Demetrio. Il legittimo successore al trono è designato dal predecessore secondo la norma tradizionale (« starina ») ed istituito da Dio per mezzo dell'incoronazione compiuta dal metropolita. Ma il carattere effettivo della sanzione ecclesiastica della legittimità di successione è qui rilevato molto più nettamente, che nel cerimoniale di Demetrio. Il metropolita esplicitamente conferma la legittimità del titolo di successione invocato dall'incoronato e sottolinea l'efficacia reale del rito d'incoronazione compiuto da lui. Anche dopo l'incoronazione, all'inizio della sua istruzione rivolta all'incoronato, il metropolita dichiara di nuovo, che adesso Giovanni è stato istituito ed incoronato Granprincipe e zar per volontà di Dio, del suo padre predecessore e per l'imposizione delle mani di lui metropolita (2).

Oltre la legittimità è più sottolineata e sancita nel cerimoniale pure l'antichità della tradizionale norma di successione. Perfino il titolo di zar e lo stesso rito d'incoronazione sono esplicitamente riferiti al Granprincipe Vladimiro Monomaco, secondo già menzionata leggenda. A questo scopo sono state anche introdotte due nuove insegne d'incoronazione — la croce pettorale ed una catena d'oro — perchè esse figurano tra quelle inviate, secondo questa leggenda, al Granprincipe Vladimiro Monomaco da parte dell'imperatore bizantino. Colla visita alle tombe degli antenati si chiude anche l'incoronazione di Giovanni.

Tutte queste idee Giovanni IV professa negli altri suoi atti ufficiali. La libertà di designare il proprio successore viene con-

(1) ib., 48 49.
(2) ib,. 56

fermata nelle numerose promesse di fedeltà che egli esigeva dai principi e dai bojari [1]. Tra l'altro essi dovevano giurare: « E se Dio prenderà te, mio sovrano, allora io avrò in luogo di te il tuo figlio zarevič Giovanni o quello dei tuoi figli, che sarà sovrano, e gli ubbidirò come a te, mio zar e sovrano » [2].

Nelle sue relazioni cogli altri sovrani Giovanni IV afferma sistematicamente, che egli ha la propria sovranità da Dio e dai suoi antenati. Anche si appella continuamente alla leggenda di Monomaco e i propri antenati sovrani fa risalire fino alla famiglia dell'imperatore Augusto [3].

Alla sua incoronazione — intesa come la sanzione religiosa della sua sovranità — Giovanni IV attribuisce importanza capitale. Egli chiede al patriarca costantinopolitano la conferma della legittimità della propria incoronazione [4] e sulla sua incoronazione egli fonda il suo diritto al titolo di zar. Tutta la sua argomentazione nelle discussioni per il riconoscimento del suo titolo da parte degli altri Stati, specialmente della Polonia, Giovanni l'impernia proprio sul fatto della sua incoronazione [5].

Dunque quanto al carattere della sanzione religiosa della legittimità del sovrano, il cerimoniale d'incoronazione di Giovanni IV in fondo sviluppa e precisa le idee già tracciate in quello di Demetrio.

Doveri religiosi dello zar.

Anche sotto questo aspetto il cerimoniale d'incoronazione di Giovanni IV è più sviluppato e preciso, specialmente grazie alla lunga esortazione del metropolita che vi fu inserita [6].

Doveri verso Dio: Vi sono più ampiamente inculcati quelli già indicati nel cerimoniale di Demetrio. Specialmente viene sottolineata la responsabilità dello zar verso Dio, suo supremo Giudice e Remuneratore.

Doveri verso la Chiesa: Questo punto vi è particolarmente sviluppato. Vi è precisato, che lo zar deve custodire la purezza

(1) p. e. SGGD, I, nrr. 163-201.

(2) ib., I, 465-66.

(3) p. e. SIRIO, t. 59, p. 287-88, 345, 437, 504, 527-28; PDS, I, 231.

(4) Muraviev A., *Snošenija Rossiji s vostokom po dělam cerkovnym*, Pietroburgo 1858, I, 77-107.

(5) Olšr, *Gli ultimi Rurikidi*, 39-45.

(6) Barsov, *Pamjatniki*, 56-60.

« della fede cristiana secondo la confessione greca » ed « i dommi ortodossi » (1). Più volte viene inculcata allo zar la venerazione e il rispetto verso la Chiesa, di cui lo zar è figlio per il battesimo. In particolare egli deve favorire i monasteri, onorare i sacerdoti, « poichè l'onore reso al sacerdote ascende a Dio e il disprezzo dei sacerdoti provoca l'ira di Dio più di tutt'altro ». Al metropolita coi vescovi lo zar deve mostrare « la dovuta sottomissione spirituale », perchè ubbidendo e venerando i vescovi, egli – secondo le parole evangeliche – ubbidisce e venera Cristo stesso (2).

Doveri verso i sudditi : Prima di tutto come « zar ortodosso » Giovanni deve custodire l'ortodossia della fede del suo popolo e vigilare, affinchè « i lupi rapaci non divorino le pecorelle mistiche del gregge di Cristo » (3). Lo zar « da Dio incoronato » deve amare e rispettare i suoi fratelli e parenti, bojari, principi, esercito e tutto il popolo. Deve essere accessibile a tutti, condiscendente verso i buoni, severo coi cattivi. Deve essere sapiente, non distribuire le cariche e dignità per denaro, non tollerare giudici e magistrati venali. Deve avere cura di tutti », seguendo in ciò, l'esempio di Dio.

Giovanni IV spesso ricorda questi suoi doveri verso Dio, Chiesa e sudditi anche nei suoi scritti, specialmente nella sua polemica col principe Kurbskij (4). Egli pure ammette, che sudditi hanno diritto e dovere di resistere anche ai loro sovrani, se questi comandano qualche cosa « contro la fede » (5).

Prerogative sacre dello zar.

Oltre quelle già recensite nel cerimoniale d'incoronazione di Demetrio, in quello di Giovanni IV vi è particolarmente sottolineata l'origine divina e il carattere sacro del potere sovrano. Si ripete continuamente, che egli è incoronato, eletto, istituito da Dio. Nella sua istruzione il metropolita, citando la Sacra Scrittura

(1) Barsov, *Pamjatniki*, 56, 58.
(2) ib., 56-58.
(3) ib., 57.
(4) *Skazanija Knjazja Kurbskago*, 156, 157, 159-60, 168-69, 194, 209; *Akty Archeografičeskoj Ekspedicii*, I, 286.
(5) *Skazanija*, 160.

spiega, che agli zar « è stata data la sovranità da Dio, poichè Dio li pose al suo posto in terra » (1).

Le nuove cerimonie rilevano maggiormente anche il carattere sacro della persona dello zar. Le insegne d'incoronazione sono più equiparate ai paramenti liturgici. Prima delle altre insegne viene imposta allo zar una croce pettorale contenente particella del legno della Croce di Cristo. Oltre questa nuova insegna, sacra già per la sua natura, anche le « barmy » sono costantemente chiamate « sacre barmy ».

Lo zar – prima dell'incoronazione – consegna la croce e le altre insegne, deposte sul piatto d'oro, al suo cappellano, il quale le trasporta alla cattedrale poggiando il piatto sulla propria testa, come si sogliono portare nelle processioni liturgiche le cose sacre. Al cappellano vengono incontro, fino alla porta della cattedrale, i vescovi ed altri prelati, prendono da lui le insegne e le porgono al metropolita, che le riceve inchinandosi « con timore e grande venerazione ». Deposte le insegne su un tavolino ornato, il metropolita le incensa e poi bacia « la croce, le barmy, e la corona ». Gli altri vescovi e prelati le venerano col segno della croce accompagnato da un profondo inchino. Poi le insegne vengono coperte con un velo ornato d'una croce e i prelati le vegliano, « affinchè nessuno degli uomini profani osi toccarle » (2). I segni di venerazione liturgica accompagnano le insegne durante tutta la cerimonia d'incoronazione.

Quando lo zar col suo seguito si reca alla cattedrale, lo precede il suo cappellano aspergendo la via coll'acqua santa.

La struttura del rito stesso d'incoronazione rassomiglia ancor più al rito sacramentale delle ordinazioni sacre. Durante la preghiera d'incoronazione il metropolita impone la mano sul capo dell'incoronando; prima e dopo l'incoronazione dichiara, che essa è compiuta dallo Spirito Santo per mezzo della imposizione delle sue mani. L'analogia è confermata anche dalla terminologia usata nel rito. Lo zar prima dell'incoronazione vien chiamato « narečennyj », zar nominato, come il vescovo prima della consacrazione. Compiuta l'incoronazione, lo zar è « postavlenyj », consacrato, ordinato, – esattamente come il vescovo o metropolita dopo la sua consacrazione. Pure il rito d'incoronazione si chiama anche « po-

(1) Barsov, *Pamjatniki*, 57.
(2) ib., 45.

stavlenie » come il rito di consacrazione episcopale. A certi momenti della messa, che segue l'incoronazione, lo zar si toglie e rimette la corona, come il metropolita la propria corona-mitra.

Per dare ancora maggiore rilievo al carattere sacro della persona e dell'autorità sovrana, nel cerimoniale d'incoronazione di Giovanni IV fu introdotta l'unzione dello zar col crisma (¹). Nel rito d'incoronazione bizantino l'unzione precedeva l'imposizione delle insegne e perciò faceva proprio parte dell'incoronazione stessa. Invece nel cerimoniale di Giovanni IV l'unzione è nettamente separata dalla stessa incoronazione. Lo zar viene unto immediatamente prima della sua comunione, dopo che già è stato incoronato, insediato e proclamato zar prima dell'inizio della messa. Anche il modo di conferirla è differente da quello bizantino. Il patriarca ungeva l'imperatore bizantino sul capo come venivano unti i re biblici. Invece l'unzione dello zar col crisma, accompagnata dalle parole « Sigillo dello Spirito Santo », corrisponde perfettamente al rito di cresima del rituale russo (²). Così il rito di unzione dello zar ha un netto aspetto di uno speciale sacramento, analogo alla cresima, amministrato allo zar già incoronato, per sottolineare il carattere sacro della sua persona ed autorità e per conferirgli le grazie speciali del suo stato.

Però l'incoronazione e l'unzione conferiscono allo zar soltanto la dignità di sovrano cristiano istituito da Dio, ma non lo autorizzano a compiere alcun atto liturgico riservato ai chierici. Pure la S. Comunione lo zar la riceve dalle mani del metropolita alla maniera dei laici (³). In questo il carattere sacro dello zar differisce nettamente da quello dell'imperatore bizantino. Lo zar incoronato ed unto col crisma occupa una posizione tutta particolare tra i membri della Chiesa, però rimane sempre soltanto un laico.

Il carattere sacro della propria autorità, discendente da Dio, Giovanni IV lo spiega nelle sue lettere al principe Kurbskij. Egli è « zar da Dio dato », « insediato per volere di Dio » (⁴), e perciò appellandosi alle parole dell'apostolo Paolo (Rom. XIII, 1-2),

(¹) ib., 61-63.
(²) ib., 63.
(³) ib., 63.
(⁴) *Skazanija Knjazja Kurbskago*, 157, 161, 168, 171, 255, ecc.

Giovanni IV inculca al principe ribelle: « Vedi dunque e comprendi: chi resiste al sovrano, resiste a Dio e chi resiste a Dio, quello è un apostata, ciò che è il peggiore dei peccati » (1).

Zar e metropolita.

Nel cerimoniale d'incoronazione di Giovanni IV vi è ancor più sottolineata la posizione speciale del metropolita di fronte allo zar che in quello di Demetrio. Il metropolita risponde all'allocuzione dello zar incoronando, confermando la legittimità di sua successione al trono. Durante la preghiera d'incoronazione l'incoronando china il capo e il metropolita gl'impone la mano. Essendo morto il padre dell'incoronando, il metropolita da solo impone allo zar tutte le insegne e prendendolo per la mano lo insedia sul trono. All'inchino, col quale il metropolita rende omaggio allo zar, lo zar risponde con un analogo inchino, sollevando un po' la propria corona (2). Il metropolita rivolge all'incoronato una paterna esortazione sui doveri di sovrano, nella quale gl'inculca anche la sottomissione spirituale alla sua persona.

Al pari vi è messa più in rilievo la speciale relazione della famiglia dello zar a s. Pietro metropolita, con la cui croce Giovanni IV fu benedetto dal suo padre morente Basilio (3). Lo zar incoronando, entrato nella cattedrale, va a venerare le tombe dei santi metropoliti « grandi Taumaturghi » (4).

Il « moleben », che precede l'incoronazione, è pure cantato in onore della Vergine e di s. Pietro metropolita. Dopo l'incoronazione, all'inizio della sua esortazione, il metropolita dichiara, che lo zar è stato incoronato anche « colla benedizione del grande Taumaturgo Pietro, metropolita di Kiev e di tutta la Russia,... nella santa cattedrale dell'Assunta, presso le tombe miracolose dei grandi Taumaturghi Pietro, Alessio, Giona e degli altri santi metropoliti di tutta la Russia » (5). Ed al termine dell'esortazione il metropolita invoca di nuovo sullo zar anche la benedizione dei metropoliti « grandi Taumaturghi » (6). Questa rievocazione ripetuta dei « grandi

(1) ib., 159-60.
(2) ib., 53.
(3) PSRL, VI, 270-73.
(4) Barsov, *Pamiatniki*, 46.
(5) ib., 56.
(6) ib., 60

Taumaturghi » doveva certamente mettere più in rilievo la sacra dignità del metropolita come successore di questi santi metropoliti.

È veramente sorprendente, che proprio nel rito d'incoronazione tanta parte è riservata al culto dei santi metropoliti, mentre non vi si fa alcuna menzione di s. Vladimiro o di qualche altro santo re o principe. Ciò malgrado che Giovanni IV nelle discussioni per il riconoscimento del suo titolo di zar si appelli espressamente anche a s. Vladimiro come suo antenato incoronato (1), e che inviò al patriarca costantinopolitano una lista dei santi del proprio casato con s. Vladimiro in testa (2).

Anche questo illustra la particolare posizione del metropolita di fronte allo zar. Si è visto, che prima dell'incoronazione zar è soltanto « narečenyj », zar designato, e solo dopo l'incoronazione egli è « postavlenyj i bogověnčanyj » istituito ed incoronato da Dio. Ambedue gli elementi sono indispensabili per uno zar legittimo ed in ultima analisi risalgono – per vie diverse – a Dio, da cui viene ogni potere sovrano. Però « narečenie » – designazione – viene allo zar dagli antenati per mezzo del suo predecessore, secondo la norma tradizionale (« starina ») stabilita « per volere di Dio » e perciò l'incoronando si appella ad essi durante l'incoronazione e dopo la cerimonia si reca a venerare le loro tombe. « Postavlenie » – consacrazione – lo zar la riceve da Dio per mezzo della Chiesa rappresentata dal metropolita come legittimo successore degli apostoli. Difatti il metropolita, secondo il cerimoniale, compie l'incoronazione in virtù del suo potere sacro ricevuto dallo Spirito Santo e che è la continuazione di quello dei suoi predecessori. Perciò l'incoronando prega anche davanti le tombe dei predecessori del metropolita.

In tal modo simbolicamente partecipano all'incoronazione gli antenati carnali dello zar e gli antenati spirituali del metropolita – per confermare la perfetta legittimità del nuovo sovrano.

Anche questo simbolismo del cerimoniale d'incoronazione rispecchia reali condizioni storiche. Difatti quel « grande impero di tutta la Russia », di cui Giovanni IV veniva incoronato zar, era in gran parte proprio l'opera della stretta e continua collabora-

(1) SIRIO, t. 59, p. 474, 504, 527-28.

(2) MURAVIEV, *Snošenija*, I. 81-84.

zione dei suoi antenati coi predecessori del metropolita, che lo incoronava.

La speciale posizione riservata al metropolita di fronte allo zar nel cerimoniale d'incoronazione, ha pure la sua conferma in altri documenti di Giovanni il Terribile, specialmente provenienti dal primo periodo del suo regno come anche il cerimoniale.

Giovanni IV, dopo aver comunicato ai bojari in presenza del metropolita la sua intenzione di farsi incoronare solennemente conclude: « E tu, Padre mio Macario, mi benedica, per compiere questa cosa » (1).

Dopo il grande incendio di Mosca nel 1547 Giovanni IV promise pubblicamente al metropolita Macario di riformare la propria vita e chiese che il Metropolita lo aiuti a farlo (2).

Partendo per la conquista di Kazan, lo zar Giovanni chiese la benedizione del metropolita, durante l'assedio della città inviò frequentemente lettere a lui e la conquista della città l'attribuiva alle preghiere del metropolita. Lasciando Mosca lo zar affidava al metropolita pure la cura dell'impero e della propria famiglia: « Tu Padre mio, abbi cura di salvaguardare in tutto il mio impero, dirigi in tutto il mio fratello e i bojari, che vi son rimasti. Pure proteggi spiritualmente la mia consorte zarina Anastasia » (3).

Nel 1559 lo zar Giovanni dispose che nei giorni « quando il metropolita celebra la grande panichida, il metropolita viene a tavola dallo zar, il quale allora sta in piedi davanti a lui » (4).

Confrontando il cerimoniale d'incoronazione di Demetrio col cerimoniale d'incoronazione di Giovanni IV ne risulta chiaro, che il secondo completa e sviluppa organicamente il primo anche quanto alle idee sui rapporti tra la Chiesa e lo Stato.

* * *

Lo zar Teodoro, successore di Giovanni IV ed ultimo zar Rurikida, fu incoronato secondo il cerimoniale d'incoronazione del suo padre (5).

(1) PSRL, XIII, 450.
(2) Makarij, *Istorija russkoj cerkvi*, VI, Pietroburgo 1887, p. 213.
(3) ib., 215.
(4) Zyzykin, M. V., *Patriarch Nikon*, I, Varsavia 1931, p. 176.
(5) SGGD, II, nr. 51.

Perciò dal punto di vista ideologico esso non presenta che una conferma delle idee contenute in quello di Giovanni IV.

* * *

L'analisi del cerimoniale d'incoronazione degli zar Rurikidi ha dimostrato, che esso rispecchia veramente le idee professate ufficialmente dagli zar. Le medesime idee le troviamo nelle opere contemporanee dei principali rappresentanti della gerarchia e del clero russo (1).

In quanto ai doveri religiosi del sovrano il cerimoniale degli zar contiene in genere le idee bizantine, penetrate ed assimilate in Russia col cristianesimo (2). Lo stesso vale anche delle prerogative sacre dello zar. Qui però le idee bizantine vennero modificate nel senso che l'incoronazione non autorizza lo zar a compiere alcuna cerimonia liturgica riservata ai chierici. Le cerimonie esprimenti la sanzione ecclesiastica della legittimità di successione al trono e la particolare posizione del metropolita di fronte allo zar si sono sviluppate sotto l'influsso delle effettive relazioni tra i metropoliti russi e la famiglia dei principi di Mosca.

In genere quanto ai rapporti tra la Chiesa e lo Stato il cerimoniale d'incoronazione degli zar Rurikidi s'ispira alla teoria bizantina della « sinfonia » della Chiesa e dello Stato. La più chiara formulazione di questa teoria si trova nel cap. 42 della « Kormčaja kniga », la versione slava del Nomocanone bizantino: « I più grandi di tutti gli altri doni di Dio, dati agli uomini dalla Misericordia divina, sono il sacerdozio e l'impero (« svjaščenstvo i carstvo »). Uno serve alle cose divine, l'altro governa e cura le cose umane. Ambedue emanano dall'unico e medesimo Principio ed ordinano la vita umana, giacchè niente tanto giova all'impero, quanto l'onore reso al sacerdozio. Per ambedue sempre da tutti s'inalzano le preghiere a Dio. Se ambedue queste dignità si conserveranno incontaminate in tutto e confideranno in Dio ed incominceranno giustamente e debitamente ad ordinare le città ad esse affidate, e

(1) Sokolskij V., *Učastie russkogo duchovenstva i monašestva v razvitii jedinoderžavija i samoderžavija*, Kiev 1902; Djakonov M., *Vlast' moskovskich gosudarej*, Pietroburgo 1889; Valdenberg V., *Drevne-russkija učenija o predělach carskoj vlasti*, ib., 1916.

(2) Djakonov, *Vlast' moskovskich gosudarej*, 47-52; Valdenberg, *Drevnerusskija učenija*, 28-81.

tutti i loro sudditi, allora ne risulterà una certa *ideale sinfonia*, che porta ogni bene all'umanità. Noi crediamo che questo avverrà se si osserveranno i sacri canoni, che gli apostoli tramandarono, i santi Padri conservarono e comandarono di osservare » (1).

Il sopracitato brano della « Kormčaja » è una versione della prefazione alla VI Novella dell'imperatore Giustiniano (2). Questo testo ebbe una grande diffusione nell'antica letteratura ecclesiastica russa (3). Esso fu incorporato anche nei decreti del sinodo « Stoglav » celebrato sotto Giovanni IV nel 1551 (4).

Lo zar e il metropolita, assisi durante la cerimonia d'incoronazione uno accanto all'altro, indossando ciascuno le insegne della propria dignità, erano un simbolo plastico di questa « ideale sinfonia » della suprema autorità ecclesiastica e quella civile, la quale « sinfonia » doveva regnare « nell'impero ortodosso di tutta la Russia », che risultava proprio dalla compenetrazione dello Stato e della Chiesa.

Questa compenetrazione dello Stato e della Chiesa trovò la sua plastica espressione proprio nel rito d'incoronazione dello zar e in quello d'insediamento del metropolita.

Il metropolita porgeva lo scettro allo zar con queste parole: « O zar da Dio incoronato, Granprincipe ed autocrate di tutta la Russia ! Accetta lo scettro affidatoti da Dio per governare il grande impero russo, proteggilo con tutte le tue forze » (5).

Lo zar, porgendo il pastorale al metropolita novello, diceva: « La Trinità Onnipotente e Vivificante, che dà a noi la sovranità di tutta la Russia, dà a te questa grande cattedra pontificale, la metropolia di tutta la Russia... Accetta, Padre, il pastorale... e prega Dio per noi e per tutti gli ortodossi. » (6).

Il potere del metropolita e dello zar viene da Dio. Ma ognuno di essi partecipa in qualche modo al conferimento del potere all'altro. Il metropolita è consacrato senza l'intervento dello zar,

(1) *Kormčaja Kniga*, Mosca 1653, 306-307.

(2) ROZENKAMPF, *Obozrenie Kormčej*, Mosca 1890, ed. 2, *pril.* VIII, 23.

(3) p. e. il monaco AKINDIN in *Russkaja Istoričeskaja Biblioteka* nr. 16; GIUSEPPE DI VOLOKOLAMSK, *Prosvětitel*, 536; MAXIM GREK, *Sočinenija*, 162-163; 296-97.

(4) *Stoglav*, c. 62.

(5) BARSOV, *Pamjatniki*, 53.

(6) PSRL, VI, 39, VIII, 230; *Akty Archeografičeskoj Ekspedicii*, I, nrr. 159, 264.

ma riceve da lui il pastorale. Lo zar è designato a succedere al trono senza l'intervento del metropolita, ma poi è da lui incoronato. Questo simbolizza precisamente la loro stretta unione e la « ideale sinfonia » che ne dovrebbe risultare.

Ma la formula ideale della « sinfonia » è troppo generica e non precisa in particolare nè i rispettivi diritti dello Stato e della Chiesa, nè le competenze dei loro organi esecutivi. Perciò in questa « sinfonia » può prevalere una volta la voce dello Stato, l'altra volta quella della Chiesa. Perciò anche così vago era il concetto dell'« impero ortodosso di tutta la Russia », perchè fondato precisamente su questo principio della « sinfonia ». Allora nell'impero ortodosso di Mosca prevaleva ancora la Chiesa, in quanto il suo insegnamento e i sacri canoni costituivano la norma suprema anche per le leggi civili. Ma questo non voleva dire, che ciò valesse in genere anche per il libero esercizio del potere esecutivo della Chiesa e per l'applicazione pratica della legislazione ecclesiastica.

Se lo zar era per il metropolita insieme « signore » *in temporalibus* e « figlio » *in spiritualibus*, non era ben determinato, dove era il limite tra l'uno e l'altro. Se il metropolita era propenso ad insistere più sulla parte di figlio, lo zar insisteva piuttosto su quella di signore. Tutto ciò non di rado turbava la « ideale sinfonia » e allora avveniva, che talvolta la voce dello Stato tuonava, mentre quella della Chiesa si sentiva soltanto in sordina.

Le ulteriori vicende storiche di questa « ideale sinfonia » dello Stato e della Chiesa nell' « impero ortodosso » si rispecchiavano anche nell'evoluzione posteriore del cerimoniale d'incoronazione degli zar russi.

Giuseppe Olšr S. I.

Fuentes Palamíticas

Diálogo de Jorge Facrasí sobre el contradictorio de Pálamas con Nicéforo Grégoras

El palamismo, doctrina vieja, no ha pasado de moda. Lo curioso es que aún no se conozcan del todo las fuentes. Las obras mismas de Gregorio Pálamas se han editado sólo en parte. Sobre mi mesa de estudio tengo ahora copia fotográfica de las famosas « Tríadas » suyas y de otros dos escritos más breves, todo ello inédito; e inéditos asimismo yacen en las bibliotecas la mayoría de los escritos suyos « palamíticos » contra Acíndino y Nicéforo Grégoras (1). Es casi cierto que para conocer el sistema de Pálamas nos bastan las obras ya aparecidas en las colecciones; mas no se puede negar que el conocimiento de esta doctrina sería más completo si tuviéramos a mano, en ediciones buenas, todo el bagaje literario de Pálamas. ¿No tendríamos quizás alguna sorpresa? Por ejemplo: vale la pena de investigar si propugnó siempre Pálamas la famosa distinción real, de cosa a cosa, como quieren algunos (2), o real menor, como de cosa a su modo, lo que parece más probable (3), o si tal vez en algún escrito palamítico no se deja caer alguna palabra que nos autorice a sospechar si por ventura el innovador, al menos para defenderse de sus contrarios, entrevió siquiera otra distinción más adecuada, la de razón (4). ¿En-

(1) Véase, por ejemplo, la nota sumaria de M. JUGIE sobre el particular en *Theol. Dogmat. Christ. Orient.* I, París 1926, pp. 438 s.

(2) Los acindinianos, según la Ἔκθεσις de Acíndino (códice Monac. 223), veían en la distinción puesta por Pálamas ἄλλο καὶ ἄλλο entre la esencia y la operación.

(3) Esta es la conclusión del trabajo comparativo de S. GUICHARDAN, *Le problème de la simplicité divine...* Lyon 1933, pp. 105-108.

(4) PÁLAMAS en el cap. 81 de los *Ciento cincuenta* (MG 150, 1177 BD) usa la expresión νῷ καὶ λόγῳ μόνῳ para probar la diferencia entre el todo y las propiedades de sus partes; pero, bien examinado el contexto, hay que poner aun en ese caso, según su método, distinción real menor y no de sola razón. Cf. GUICHARDAN pp. 92-93.

contramos esta nueva distinción al fin del documento que hoy presentamos a los eruditos?

Voy, pues, a dar a conocer un *Diálogo*, hasta ahora inédito, que recoge las ideas de la disputa tenida por Pálamas con el más autorizado de sus adversarios, Nicéforo Grégoras. Se pudieran tratar acerca de él no pocas cuestiones teológicas, como la que queda apuntada y la no menos interesante del uso que hace Pálamas en este Diálogo de los Santos Padres. Pero mi intento, por ahora, es solamente de presentarlo, insinuando de pasada algunos problemas que suscita.

Mas antes de dar el texto se hace preciso ilustrar algunos pormenores.

I. Marco histórico del Diálogo

1. – Ocasión de la disputa.

Según el título mismo del documento que editamos tuvo lugar la célebre disputa contradictoria en el palacio imperial de Constantinopla y a la presencia del Soberano [1]. Este ya no era Juan Cantacuzeno, que había abdicado en enero de 1355 y tomado el hábito monástico con el nombre de Joasaf [2]. Manejaba, pues, las riendas del imperio Juan V Paleólogo, quien, a pesar de estar unido con Cantacuzeno con los vínculos de la sangre, casado como estaba con Elena, hija de su antiguo tutor, siempre se mantuvo en abierta discordia con él, hasta lograr su caída. Se comprende que la enemistad personal de los dos personajes por cuestión de la corona se extendiese también al modo de apreciar las nuevas

[1] La fuente principal para conocer las circunstancias del hecho proviene de la narración de N. Grégoras en su *Historia Byzantina*, libro XXIX, cc. 27-29 (MG 149, 229-232); pero la completa en algunos detalles la *Vita N. Gregorae* de J. Boivin, puesta al frente de su *Historia* en la edición de Migne (ibid., 35-39). De todo ello hace una síntesis M. Jugie en DTC XI/2, art. *Palamas Grégoire* (col. 1740), y art. *Palamite (controverse)* (col. 1792).

[2] Juan VI Cantacuzeno había usurpado el mando imperial en mayo de 1347, y desde febrero de 1354 había asociado al imperio a su hijo Mateo, el cual, una vez retirado su padre, siguió sólo nominalmente en el poder, sin prevalencia sobre el legítimo emperador, hasta su definitiva abdicación en 1357.

corrientes doctrinales, que desde hacía tiempo agitaban con tanto apasionamiento a la Iglesia bizantina. Los palamitas habían subido con el apoyo del usurpador Cantacuzeno [1], y es natural que el legítimo y triunfante Paleólogo se inclinase más a favorecer a los contrarios de Pálamas. Así no es de extrañar que después de su fulmínea victoria se apresurase el emperador a dar libertad al más destacado contrincante del Tesalonicense, Nicéforo Grégoras, recluído estrechamente en su casa desde el anatema que lanzó sobre su persona el famoso Sínodo de Blaquerna de 1351 [2].

Aunque, si bien se mira, no nacía sólo de rivalidad política contra Cantacuzeno el antipalamismo del Paleólogo. Había de por medio además las no veladas intenciones suyas de entrar en tratos con Roma para la Unión religiosa, de la cual pensaba con fundamento que se derivaría también, en el terreno de las armas, la ayuda eficaz del Occidente contra la constante amenaza turca. Y, claro está, era paso obligado para salir airoso de tales negociaciones acallar el alboroto interno de la Iglesia bizantina, que lo turbaba todo desde las innovaciones del monje del Atos, Gregorio Pálamas. De hecho en este mismo año de 1355 encontramos en Constantinopla un Legado pontificio, Pablo de Esmirna [3], que ya de antes gozaba de la amistad del emperador.

[1] El año 1347 fue el del verdadero triunfo del palamismo, aunque la doctrina de Pálamas no se hizo oficial hasta su inclusión en el sinódico del domingo de la Ortodoxia en 1352. Cantacuzeno, firmado que hubo con decreto imperial (marzo 1347; MG 151, 769-774) el Tomo del conciliábulo de aquel año, y depuesto el patriarca Juan Calecas, eligió para suceder a éste en el patriarcado al acérrimo partidario de Pálamas, Isidoro, quien proveyó en seguida las sedes episcopales vacantes con la creación de obispos palamitas: entre ellos Filoteo Kókkinos para la de Heraclea, y Pálamas mismo para la metropolía de Tesalónica, ambas principales.

[2] En la prisión, siempre estrecha pero más dura desde la asociación al imperio de Mateo Cantacuzeno, escribió GRÉGORAS a escondidas y apresuradamente (en 40 días, julio-agosto de 1352) los diez libros de su *Historia Byzantina*, XVIII-XXVII, donde narra todo lo sucedido en el Sínodo del año precedente, impugna teológicamente el Tomo sinodal (redactado por Nilo Cabásilas y Filoteo Kókkinos – cf. *Studi e Testi* 116, pp. 15, 34–), describe su célebre disputa con Nilo Cabásilas (ibid., pp. 8, 11-14), y redacta su testamento, persuadido de la inminencia de su muerte. Escribió además con mayor calma otros 8 libros *Antirréticos* contra el mismo Tomo, inéditos aún.

[3] Enviado por Inocencio VI (1352-1362), obtuvo más tarde el título de patriarca latino de Constantinopla. Véanse en BARONIO-RAI-

Era, según Grégoras, versado en las Sagradas Escrituras y, como latino, adornado de quellas excelencias de saber que prestaban entonces las aulas de por acá a tantos renombrados varones [1]. Y fuera que la idea partiese de él, o que la propusiese el mismo emperador, lo cierto es que aparece el Legado papal deseoso de conocer a fondo las divergencias dogmáticas de aquel mundo bizantino. Por eso dispuso el Soberano que en presencia suya y del Legado de Roma se tuviese una disputa teológica en juicio contradictorio entre los dos campeones de los bandos en lucha.

Precisamente Pálamas acababa de llegar a Constantinopla. Ya en 1353 había sido llamado a la capital para ver de reconciliar con su prestigio a los dos emperadores, el tutor Cantacuzeno y el joven Paleólogo; pero en el viaje había caído prisionero de los turcos, que le retuvieron un año, hasta lograr su rescate, o por obra de Cantacuzeno, ya monje [2], o, como quieren otros, por la generosidad de los de Servia [3].

Se tuvo, pues, en seguida la disputa, la cual ni para Pálamas ni, como sospecho, para el mismo Grégoras fue tan repentina y de sobresalto como lo da a entender el mismo historiador bizantino [4]. Para Pálamas ciertamente que no, pues ya el día antes [5]

NALDI, *Annales Ecclesiastici* (vol. VI de la continuación por J. D. MANSI, Luca 1750, año 3 de Inocencio VI, cc. 32-37, pp. 630-632) los diversos capítulos del acuerdo a que se llegó entre el Papa y el emperador bizantino (diciembre 1355).

(1) Cf. GREGORAS, *Hist. Byzant.* XXIX, 27 (MG 149, 229 B). Es tanto más de apreciar este espontáneo elogio del saber Occidental en boca de un escritor, que no menos aborrecía la doctrina de Pálamas que la de los Latinos.

(2) Cf. BOIVIN, *Vita N. Gregorae* (MG 148, 37). El hecho se hace verosímil, pues Cantacuzeno, aun en su nuevo hábito monacal, siguió manejando astutamente las cosas del imperio. Por otra parte, le convenía hacerse fuerte con el prestigio de Pálamas, como en años anteriores, porque empezó a oír que el influyente y extremoso Grégoras, apenas salido de la prisión andaba urgiendo al emperador a fin de que los anatemas de 1351 se volvieran en daño del propio Cantacuzeno y de su amigo.

(3) M. JUGIE, art. cit. DTC XI/2 col. 1740.

(4) GRÉGORAS, *Hist. Byzant.* XXIX, 28 (MG 149, 232 AB). Dice que le llamó a palacio el Gran Logoteta de parte del emperador, y al llegar allí, sin tener más noticia, se encontró con Pálamas y con otros numerosos cortesanos que hacían corona al augusto príncipe. Quiso retirarse, mas por no declararse vencido accedió al contradictorio.

(5) Ibid.

le oyó el Legado Pablo explanar sus teorías en conversación privada. Bien solemne debió de ser el acto, a juzgar por lo escogido del auditorio. Estaban presentes Juan V Paleólogo, la emperatriz Elena, su esposa, Irene Augusta, esposa de Cantacuzeno (1), el Legado latino Pablo de Esmirna, y gran número de altos personajes, cortesanos por la mayor parte. Celebróse en una sala del palacio imperial desde el caer de la tarde hasta media noche.

El documento que editamos nada dice de la presencia del Legado, en cuyo honor se tenía aquel torneo teológico. Dice tan sólo, apartándose de la verdad histórica, que fue voluntad del emperador oír a los dos pensadores, porque quería conocer de raíz las diferentes doctrinas que dividían los ánimos, no habiendo estado él presente al concilio de Blaquerna cuatro años antes. Mas de la presencia de Pablo de Esmirna no cabe dudar, no sólo porque así lo afirma Grégoras y lo hace tan verosímil lo que llevamos dicho de los motivos de unión por los que había sido enviado a Constantinopla, sino además porque se prueba también el hecho documentalmente por un códice del Atos, del siglo XIV, que añade al título del Diálogo: « Παρῆν τηνικαῦτα καὶ ὁ Λεγάτος » (estuvo también presente entonces el Legado) (2).

Los contendientes no estaban solos, por su parte. Rodéabanles no pocos de sus partidarios, los cuales intervinieron de hecho con frecuencia en el decurso del debate, si bien la consigna del emperador era de que hablaran sólo Pálamas y Grégoras (3).

En cuanto al resultado de este célebre encuentro, del Diálogo mismo no se deduce nada. « Parece ser – escribe Jugie – que los dos protagonistas, al discutir de la esencia de Dios y sus atributos, tuvieron momentos de zozobra y silencio. El emperador, por su parte, se desentendió de la cuestión, y la teología de Pálamas siguió siendo la doctrina oficial de la Iglesia bizantina » (4). Según

(1) Así lo afirma BOIVIN en su *Vita* de Grégoras (MG 148, 38), pero no aduce documento alguno de prueba.

(2) Cód. Dionisiano 194 (3728 del Atos), sección 2. Cf. S. LAMBROS, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, I, Cambridge 1895, p. 357.

(3) Expresamente lo advierte así el *Diálogo* que editamos, n. 7. – No era la primera vez que se enfrentaban los dos pensadores. Ya en 1348 habían disputado ante Juan Cantacuzeno (GRÉGORAS, *Hist. Byzant.* XVI, 9-11; MG 148, 1080-1081).

(4) M. JUGIE, art. cit. DTC XI/2 col. 1740.

la narración de Grégoras, Juan V Paleólogo se muestra muy contrario a Pálamas al comenzar la disputa, hasta llegar a decir, que hallándose él en Tesalónica cuando se publicó el Tomo sinodal de 1351, no tuvo la suficiente intuición de su trascendencia y que su firma la dió forzado [1]. Parece, por lo tanto, que con este paso de llamar ante sí tan solemnemente a los dos teólogos luchadores había de deshacer lo mal hecho en tiempos pasados; pero ahora, oídos los razonamientos de ambos, no vemos que tomase ninguna provisión para cambiar el aspecto del disidio, ya sea porque quedase más dudosa su fe de lo que hasta entonces estaba, ya también porque con la solución, que de suyo se imponía, de ir contra Pálamas, temiera enajenarse mucho más aún el ánimo tan amargado de su suegro Juan Cantacuzeno, enemigo siempre poderoso.

Y con esto pasemos a discurrir sobre el tiempo de composición y la paternidad del documento que editamos.

2. – Tiempo del documento.

No creo que, por ahora, se pueda determinar con exactitud el tiempo de la disputa de Pálamas; sospecho, sin embargo, que debió suceder con bastante probabilidad pasado junio de 1355, cuando Juan V Paleólogo quedó dueño absoluto del imperio [2]. Después de ella hay que conceder espacio de tiempo suficiente (aunque no muy largo, pues las cosas sucedieron con rapidez), para la redacción y difusión de los dos libros de Grégoras, donde se narra la disputa [3], y de los escritos palamíticos, que siguieron como reacción, según diremos en seguida. Todo esto podría llevar bien algunos meses, y así concuerda la noticia que nos da Grégoras, puesta al principio del libro XXXII de su *Historia*, cómo año y medio después de la disputa y del pugilato de opúsculos subsi-

(1) Grégoras, *Hist. Byzant.* XXX, 2 (MG 149, 236 BC).

(2) Bien es verdad que aún quedaba Mateo Cantacuzeno, asociado por su padre al reino en febrero de 1354; pero su acción como soberano fue nula después de retirarse Juan VI de la vida pública.

(3) Grégoras, *Hist. Byzant.* XXX-XXXI (MG 149, 233-330). Aparece escrita esta narración al *día siguiente* de la disputa, como se lee en las primeras líneas; pero, naturalmente, hay que entenderlo sólo del comienzo, siendo imposible, como parece, redactar en un día tan crecido número de páginas.

guientes, que en nada mermaron su autoridad, quiso de nuevo Cantacuzeno traer a su antigua amistad al gran Filósofo (1), y sucedía esto entrado ya el año 1357.

A la misma conclusión nos llevarían, me parece, otros dos hechos. Primero, el de que no es probable que los pactos previos para la Unión, a que llegaron *en diciembre de 1355* (2) el Legado y el Paleólogo, pudieran firmarse sin tener antes Pablo de Esmirna conocimiento suficiente del problema palamítico, para lo cual él exigía la disputa. En segundo lugar, en uno de esos escritos que salieron para rebatir la narración de Grégoras, se dice de Pálamas que emprendió la vuelta a Tesalónica, su sede, *no mucho después* de editado el opúsculo (3). Ahora bien: sabemos que Pálamas hizo este viaje en 1356, y debió de ser bastante al principio del año, aunque no es tan fácil determinar la fecha.

En una palabra, se puede bien decir, que tanto la disputa contradictoria como la polémica escrita, que surgió luego, hubieron de verificarse en la segunda mitad del año 1355 (4).

Y quede ya, de paso, demostrado lo que venimos insinuando en todo este razonamiento: que a la disputa teológica de los dos corifeos se añadieron en seguida otros escritos en pro y en contra de Pálamas. Pronto comenzó a saberse públicamente el sesgo que tomaron las cosas en la célebre discusión, oída sólo de unos pocos, por la narración que de ella hizo y divulgó Nicéforo Grégoras. Tan menguada aparecía en ella la figura de Pálamas, que su poderoso amigo Joasaf, el monje imperial Cantacuzeno, comenzó a moverse en privadas reuniones con los palamitas más significados y a hacer

(1) Ibid., XXXII, 1 (MG 149, 332 BC).

(2) Véase la nota 3 puesta más arriba, p. 305 s.

(3) Cf. cód. Monac. 554, f. 149v (I. Hardt, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae Bavaricae*, V, Munich 1812, p. 414). – Tomo la cita de D. Staniloae, *Viața, și invățătura Sfântului Grigorie Palama*. Sibiu 1938, p. 234 nota 1.

(4) D. Staniloae (ibid., p. 235) indica, no sé porqué, el año 1356. Quizás en esto siguió a Boivin en sus notas a la edición de Grégoras (MG 149, 305 not. 1). Pero el pasaje es obscuro. Dice Grégoras que se debía acordar Pálamas de lo que le sucedió 17 años antes, cuando fue condenado por el Sínodo. Como ésto acaeció al rededor del mes de junio de 1342 y más solemnemente luego en 4 de noviembre de 1344 (cf. M. Jugie, *Theol. Dogmat. Christ. Orient.* II, p. 65), no resultan de ninguna manera los 17 años del texto de Grégoras, ni tampoco los 12 de la corrección (dudosa) puesta por el editor.

que éstos saliesen, también por escrito, a la defensa no ya sólo de su jefe sino, y con más razón aún, de la doctrina oficialmente aprobada por el Sínodo.

Y, en efecto, tres son los escritos que conocemos con este carácter. Dos de ellos se deben a la pluma de Nicolás Cabásilas y del mismo Gregorio Pálamas, los cuales atacaron directamente a Grégoras como a fatuo, impío y calumniador (1); pero se esparció además un tercer folleto, más sereno en la forma, que opuso con mejor acuerdo a la narración de la disputa de Grégoras otra narración de la misma, calcada paso a paso sobre aquella, que tanto se había divulgado, pero invirtiendo los términos y haciendo recaer toda la odiosidad sobre el temible Filósofo.

Este tercer escrito no es otro que el *Diálogo* de nuestra edición, cuyo contenido y comparación con el escrito de Grégoras pondremos inmediatamente antes de reproducirle en su forma textual.

En muchos códices se nos ha trasmitido. El profesor rumano Staniloae enumera unos diez de las bibliotecas de Munich, París, Turín, Upsala y el Atos (2). El que representa nuestra edición es

(1) El escrito de Nicolás Cabásilas lleva por título: « Κατὰ τῶν Γρηγορᾶ ληρημάτων » (Contra las necedades de Grégoras). Puede verse entre los manuscritos de París, cód. gr. 1213, ff. 282-285 (H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscripts grecs de la Bibliothèque Nationale*, II, París 1886, pp. 266-267. –El de Gregorio Pálamas se publicó al principio, ὡς ἀπό τινος ἑτέρου, en dos trataditos, que figuran (en [copias posteriores ya con su nombre propio) en los códices parisienses de las obras de Pálamas. Llevan el título así: 1º « Τοῦ μακαριωτάτου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Γρηγορίου, ὡς ἀπό τινος ἑτέρου συγγραφείς, περὶ τῆς τοῦ Γρηγορᾶ ψευδογραφίας ὁμοῦ καὶ δυσσεβείας (de las falsedades e impiedad de Grégoras) λόγος πρῶτος ». Biblioteca Nacional de París, cód. Coisl. gr. 100 ff. 232-244. 2º « Τοῦ αὐτοῦ περὶ.... λόγος δεύτερος »; ibid., ff. 244-266. Cf. B. MONTFAUCON, *Bibliotheca Coisliniana*, París 1715, p. 173 (reproducido en MG 150, 836). – De este solo 2º tratado habla J. BOIVIN en su *Vita N. Gregorae* (MG 148, 38-39), describiéndole como el manuscrito O. 1 de la Biblioteca Ambrosiana de Milán. De hecho, se halla en el cód. 556 (signat. ant. N 158 sup.). Véase Ae. MARTINI-D. BASSI, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, II, Milán 1906, p. 662.

(2) D. STANILOAE, *Viaţa...* p. 233 not. 1. –El señalado por BOIVIN (*Vida de Grégoras* : MG 148, 38) como el cód. 2409 parisiense coincide con el 1238 de STANILOAE, citado en su numeración moderna. También incluye el escritor rumano el parisiense 100, que es el que nosotros reproducimos. En cambio a su lista se pueden añadir otros, de que haremos mención.

el de la Biblioteca Nacional de París, Coisliniano griego 100, folios 226-232, que, según se lee en la descripción de Montfaucon, es un infolio de papel fuerte de hilo del siglo XV [1], escrito de mano del monje Filoteo de Constantinopla, y que perteneció a la laura de San Atanasio del Monte Atos [2]. El título del *Diálogo* en los diversos códices, permaneciendo idéntico para el enunciado del contenido, presenta en algunos de ellos una variante esencial, según que especifique o no el nombre del autor.

Pero ésto nos lleva a decir dos palabras acerca de la paternidad del documento.

3. – Autor del escrito.

Como este *Diálogo* se halla en los códices formando parte de las obras de Pálamas, ya confundido con ellas, ya también al frente de todas, a manera de prólogo, fácilmente viene la idea de adjudicárselo al Tesalonicense; tanto más, si tenemos entre las manos un manuscrito que nos le presente como anónimo. Y no es dificultad mayor el que no ostente el nombre de Pálamas, pues se piensa en seguida a un artificio retórico del escritor. Al fin y al cabo cosa parecida hizo Nicéforo Grégoras en su narración análoga de la disputa (*Historia Byzantina* XXX-XXXI: MG 149, 233-330), en la que a sí mismo se representó en la persona de Teótimo que escucha de labios del fiel Agatónico todo lo sucedido en el palacio imperial [3]. Pudo haber seguido Pálamas idéntico procedimiento, ocultando su nombre; tanto más que, como veremos, el *Diálogo* va imitando en todo la narración de Grégoras.

De hecho, Fabricio, al hacer el recuento de las obras de Pálamas, a él se lo atribuye, supliendo el anónimo [4]. También Montfaucon, al advertir en su *Bibliotheca Coisliniana* que en los mss. 97-100 se contienen las obras de Pálamas, las enumera prolijamente, libro tras libro de los diversos tratados, y entre ellas, sin nota alguna que indique la menor duda, introduce después de las

(1) B. Montfaucon a los tres manuscritos Coislinianos 98-100 les da la antigüedad del siglo XV, pero tal vez la escritura revele las características del siglo precedente. Por otra parte, no es único el nombre de un Filoteo copista.

(2) Cf. B. Montfaucon, *Biblioth. Coisl.*, pp. 171, 172-173 (MG 150, 835-836).

(3) Grégoras, *Hist. Byzant.* XXX, 1 (MG 149, 233 A).

(4) J. Alb. Fabricius, *Bibliotheca graeca*, X, Hamburgo 1737, p. 459.

« Tríadas » el *Diálogo* en cuestión ([1]). Ultimamente en tiempos mas recientes lo da asimismo como de Pálamas Omont en su *Inventaire* del fondo griego de la Biblioteca Nacional de París ([2]).

Y, sin embargo, el *Diálogo* no es de Pálamas, aunque esté influído, sin duda alguna, por él. A comenzar por el estilo, aquí se presenta mucho más conciso que el habitual de Pálamas; y por otra parte se hace ciertamente raro que, habiendo salido en esa misma ocasión otro escrito del Tesalonicense más extenso, y con su firma, como dijimos antes, sintiera éste la necesidad de lanzar otro nuevo, ocultando el nombre. Además de que, en el caso presente no se dice en el título del *Diálogo*, como otras veces, « ὥς ἀπό τινος ἑτέρου », de manera vaga, cual corresponde al anónimo, sino escrito « παρά τινος τῶν τῆς συγκλήτου λογάδων », por uno de los ilustres senadores que estuvieron presentes a la disputa. ¿Acaso Pálamas tendría la osadía de presentarse al público como uno de los senadores, no siéndolo?

Pues entonces ¿quién era ese anónimo personaje? Nos dan la solución los catálogos de muchas bibliotecas. Ignacio Hardt en el suyo de la de Munich recoge *entre las obras de Pálamas* nuestro *Diálogo*, pero no anónimo, sino con el nombre de FACRASÍ ([3]). Bajo este mismo nombre lo registran Krumbacher ([4]) y los catálogos del Monte Atos, lo mismo el de Spiridon-S. Eustratiades del monasterio grande de Laura ([5]) como el más general, de los otros cenobios, de Lambrós ([6]). Modernamente ha tenido en cuenta

([1]) B. MONTFAUCON, pp. 172-173 (MG 150, 836).

([2]) H. OMONT, *Inventaire*... II, París 1886, p. 274 (cód. 1238, ant. 2409).

([3]) I. HARDT, *Catalogus*... V, Munich 1812, pp. 413-414. Cód. 554 ff. 125-140, del siglo XVI, bien conservado, en pergamino.

([4]) K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*. Munich 1897, p. 105.

([5]) SPYRIDON-S. EUSTRATIADES, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos*. Cambridge 1925, p. 186 (cód. 1137, sección 8, siglo XIV). –Nótese, con todo, que también en Laura hay un manuscrito *anónimo* del Diálogo, cód. 1483, sección 72, siglo XV, como se ve en la pág. 259 del mismo Catálogo.

([6]) S. LAMBRÓS, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*. Vol. I, Cambridge 1895, pp. 211-212 (monasterio de Ξηροποταμοῦ, cód. 191, general 2524, sección 7, siglo XIV); p. 357 (monasterio de Dionisio, cód. 194, general 3728, sección 2, siglo XIV). Vol. II, Cambridge 1900, p. 100 (monasterio Iberonense, cód. 372, general 4492, sección 14, siglo XVIII); p. 269 (ibid., cód. 1319, general 5439, sección 140, siglo XVIII).

estas noticias el historiador rumano de Pálamas, D. Staniloae (1), que nos da así el título del *Diálogo*, tomándolo del códice Monacense 554: « Φακρασῆ τοῦ πρωτοστράτορος ἐπίτομος κατὰ τὸ δυνατὸν ἐξήγησις, παρόντος καὶ αὐτηκόου γεγονότος τῆς ἐπὶ τοῦ παλατίου ἐνώπιον τοῦ βασιλέως γενομένης διαλέξεως τοῦ Θεσσαλονίκης κυροῦ Γρηγορίου καὶ Γρηγορᾶ τοῦ φιλοσόφου » (2).

Lo que no sabemos aún, después de esta sorpresa interesante de los códices, es con quién de los varios Facrasís, que encontramos en las historias (3), deba identificarse el autor del *Diálogo*. No puede ser, de cierto, el designado por Lambrós con el nombre de Juan (4); pues por tal personaje se conoce en la historia de Bizancio al áulico de Andrónico II el Viejo, con cargo de Logoteta, corresponsal frecuente en el epistolario de Manuel Planudes y de Jorge (o Gregorio) de Chipre, que floreció, por lo tanto, a fines del siglo XIII, bastante antes de la fecha del debate entre Pálamas y Grégoras (5). El Facrasí del *Diálogo* no es otro que Jorge Facrasí, como atinadamente escribe Staniloae (6); pues, aunque tal nombre no aparezca en las modernas enciclopedias, lo encontramos estampado en la *Historia* de Juan Cantacuzeno con esta misma dignidad de πρωτοστράτωρ (7), que le asignan los manuscritos (8).

(1) D. Staniloae, *Viața*... p. 233. –Téngase, sin embargo, presente que en la página 234 (nota 1) equivocadamente enumera Staniloae el códice de Laura 1483 entre los que indican el nombre del autor, Facrasí.

(2) El título varía algo en los diversos manuscritos que dan la obra como de Facrasí. Por ejemplo, el cód. Dionisiano 194 añade: « ... Νικηφόρου ἀκινδυνιανοῦ γεγονότος. Παρῆν τηνικαῦτα καὶ ὁ Λεγάτος ».

(3) Este apellido, exótico entre los griegos (quizá de origen árabe), estuvo vinculado a una ilustre casa bizantina, que floreció en varias generaciones del siglo XIII al XV.

(4) S. Lambrós, *Catalogue*... II, Indices, p. 563.

(5) Cf. S. I. Boutura, Λεξικὸν ἱστορίας καὶ γεωγραφίας IX, Constantinopla 1890, pp. 62 s.

(6) D. Staniloae, *Viața*... p. 233.

(7) Véase la descripción quae hace de este alto oficio Jac. Pontanus S. I. en los prolegómenos a la *Historia* de Cantacuzeno (MG 153, 36 s.). Hoy lo llamaríamos Caballerizo Mayor. De todos modos, según Du Cange (C. Du Fresne), *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Graecitatis*, II, Lyon 1689, col. 1463-1464, correspondía a una alta dignidad del imperio, civil y a veces también militar, como el « Marescallus » de los latinos. Bien podía ir junto con el otro cargo distinguido de senador. Etimológicamente πρωτοστράτωρ es el principal entre los στρατόρες; y στράτωρ, el que cuida los caballos.

(8) J. Cantacuzeno, *Hist. Byzant.* III, 32; MG 153, 888 A. Quizá

Quede, pues, el nombre de Jorge Facrasí sobreentendido en el anónimo senador del título del documento que publicamos.

Con esto, por otra parte, se pone de manifiesto cómo, en aquel siglo bizantino de las luchas hesicastas, las disputas teológicas sobre los más insondables misterios de los divinos atributos y de la comunicación de Dios con las almas por medio de la gracia llegaron a apasionar tan a fondo las conciencias, que no solamente intervinieron en la contienda personas eclesiásticas, sino también los seglares mismos, más engolfados de suyo en los negocios públicos. Estar uno bien impuesto en los problemas religiosos y en la ciencia de la teología, era entonces patrimonio común de todos los hombres de superior cultura. En el pequeño cauce del presente estudio nada menos que cuatro de esas personas no eclesiásticas nos salen al paso: el emperador Juan Cantacuzeno, el hábil cortesano Nicolás Cabásilas, y los dos escritores, cronistas, por decirlo así, de la magna disputa de Pálamas, Nicéforo Grégoras, a quien lo mismo que llamaron Filósofo los contemporáneos podían haberle apellidado *teólogo*, por su vasto saber de la ciencia sagrada, y el senador palamítico, amigo del Cantacuzeno y servidor suyo en la corte, Jorge Facrasí.

II. Ideario del Diálogo

Para comprender bien toda la extructura y la marcha general de este documento, creo muy conveniente presentar primero el contenido de la narración de Grégoras, que de hecho le precedió en el conocimiento del público.

Dividiré, por lo tanto, este capítulo en dos partes.

1. – Narración de Nicéforo Grégoras [1].
(Hist. Byz. XXX; MG 149, 233-308)

Circunstancias de lugar, tiempo, ocasión. Discurso introductorio de Pálamas y de Grégoras, palabras del emperador, etc. (*cc. I-III*). De notar la confesión de éste: desea oír a los dos algo de lo que con-

también se refiera al mismo Jorge Facrasí otro pasaje del cap. 31; ibid., 884 A. –Tomo la noticia de FABRICIO, *Biblioth. graeca* X, lib. V, c. 45, p. 542. (Equivocadamente cita el capítulo 22 de Cantacuzeno).

(1) Las referencias, que irán dentro del texto, se entienden de los diversos capítulos de que consta el libro de Grégoras, como van señala-

tiene el Tomo (de 1351), pues no sabe a qué atenerse y no estuvo presente al concilio sino un poco, presidiendo otro (Cantacuzeno), y se vió obligado a firmar sin conocimiento de causa (*col. 235 BC*).

En seguida Grégoras hace al emperador un resumen de la doctrina palamítica, proponiéndola como síntesis de todos los errores de tiempos pasados. Frente a ella está la creencia fundamental de la Iglesia (con expresos testimonios de los Padres) en una sola esencia divina increada, con tres Personas. Todo lo demás es caduco y creado (*c. IV*). Aduce a San Atanasio en varios pasajes y al fin conmemora a Cosme el Himnógrafo, pero parece citar también palabras del Niseno y del Damasceno.

No teniendo Pálamas qué oponerle con la Sagrada Escritura, responde que ya sabe que hay un solo increado, que es Dios; pero que cuando se quiere dar una definición de él, se le describe por lo que le rodea y no por la esencia, siguiendo a Atanasio y a Juan Damasceno (*c. V*).

Seis absurdos nota Grégoras en esta respuesta de Pálamas (*cc. VI-XI*). No entendió éste el testimonio de Atanasio, quien todo aquello por lo que dió la definición de Dios dice que pertenece a la esencia misma suya. Tampoco entendió bien al Damasceno; pues, como demonstrará adelante, no es lo mismo *caracterizarse* algo por dos cosas (esencia y operación) que ser ellas diferentes.

Empezando a tratar a fondo la cuestión, declara Grégoras que no puede haber filosóficamente ningún nombre que defina con propiedad la esencia divina, según los Padres. Hay que andar con cautela cuando se agitan cuestiones de teología, pues muchas veces bajo palabras homónimas se entienden cosas muy diversas. Un ejemplo: el Niseno dice que la sabiduría y la voluntad no son sino la Sabiduría eterna, y por el contrario S. Máximo afirma que el consejo y la voluntad no son lo mismo que la esencia de Dios (*c. XII*). Pues lo mismo se puede decir de la palabra « ἐνέργεια », y el mismo Máximo demuestra cómo la operación y la inteligencia y la mente son una cosa con la esencia divina (*c. XIII*).

Un paso más: ésto supuesto, hacen ver los Padres (Atanasio, Cirilo) cómo el Hijo y el Espíritu Santo son ἐνέργεια del Padre, como algo perteneciente a su mismo ser. Pero esa palabra tiene también

---

dos en la edición de MIGNE. (Por brevedad se omite la indicación de las columnas, bien fáciles de hallar).

otras significaciones (Damasceno, los dos Gregorios), a saber: la fuerza natural de las cosas, los efectos de ellas, el lazo de unión entre la fuerza activa y pasiva, la verdad de las cosas opuesta a la alucinación de ellas (Cirilo Alejandrino), el pensamiento interno de algo y su expresión verbal, y aun la indulgencia de Dios (Damasceno), y la plaga del error como castigo por rechazar la verdad (Crisóstomo, San Pablo); en una palabra, los Padres llaman ἐνέργεια a todas las manifestaciones de la vida, ya sean vegetativas, sensitivas o intelectuales. Lo que no se ve en la Escritura ni en los Padres es la significación nueva que Pálamas da a esa voz, ni se sabe dónde haya dicho el Damasceno que la ἐνέργεια increada de Dios se diferencie de su esencia (*cc. XIV-XV*).

Insiste Pálamas en el célebre dicho de San Basilio (*c. XVI*), que por las ἐνέργειαι conocemos a Dios, y que ellas son las que descienden a nosotros. Con ellas arguye: todas esas ἐνέργειαι las tiene Dios, luego son diversas de su esencia, pues el que tiene se diferencia de lo que tiene.

La respuesta de Grégoras es múltiple (*c. XVII*). Primeramente, si Dios que tiene ἐνέργεια se diferencia de lo que tiene, una de dos: o tiene algo que no sea esencia, o Dios es doble y no el esencialmente único. Todo ello contrario a la doctrina de San Máximo. Segundo, resultaría entonces que Dios, que también tiene existencia, se diferencia de ésta; sería, pues, insubsistente. Tercero, podemos preguntar si la ἐνέργεια tiene también otra ἐνέργεια: si no la tiene, sería ineficaz y, como arguye Pálamas, inexistente; si la tiene, habría dos ἐνέργειαι diversas de la esencia divina, pero eternas como ella, y así vamos al politeísmo. Cuarto, ¿de dónde le viene a la ἐνέργεια ser increada? ¿De sí misma? ¿De fuera? De todos modos se sigue un absurdo: decir que de lo increado a lo increado no hay diferencia, y ponerla entre la esencia, que es increada, y su operación, que también dice Pálamas que lo es. ¿O no entiende Pálamas que hay ocho modos de *tener*, según San Damasceno, los cuales implican composición, y que es un error querer reflejarlos en Dios, que es substancia simple? Lo mismo vienen a decir San Basilio y el Crisóstomo.

En todo el raciocinio de Pálamas, concluye el filósofo, hay verdadero nominalismo (*c. XVIII*); y según la buena filosofía y la enseñanza de los Padres (Teodoro Grapto) se demuestra que la misma razón de ser tienen en sí la esencia y la operación divina, aunque nos sirvamos para expresarlas de nombres diversos (*c. XIX*).

Bien lo sé, responde Pálamas (*c. XX*), pero al fin y al cabo hay aquí dos cosas: esencia y operación. La identidad de ellas está en ser increadas; la diferencia, en que una es esencia y la otra no. A lo cual viene a responder Grégoras sutilmente con todos sus raciocinios (*c. XXI*), que si la ἐνέργεια no es esencia, mal se la puede aplicar en todos sus nombres de virtud, sabiduría, vida, luz, etc. la razón de divinidad increada. ¡Palabras! replica Pálamas, cuando la piedad con las cosas santas se demuestra con obras (*c. XXII*). Sí, pero sabemos, sigue explicando Grégoras (*ibid.*), que los nombres en sus diversas significaciones son incapaces de definir lo que es la esencia divina, que no se circunscribe a ninguno de ellos; lo que nosotros conocemos de Dios por sus ἐνέργειαι y sus obras, lo expresamos, es verdad, con palabras análogas, pero no acaso y sin razón, sino como enseñan los Padres y la Escritura (Nazianceno, Basilio, Crisóstomo, Niseno). Cuanto a las obras, ¿cuáles? (*c. XXIII*). ¿Acaso esas divinidades que pone Pálamas increadas, pero que no son esencia? Siempre serán algo absurdo. Y encarándose con el *nuevo* teólogo, como expresamente llama a su contrincante, le pregunta que cómo se entiende aquello que trajo él arriba (de San Basilio), de que por las operaciones divinas conocemos nosotros a Dios. Porque ha de saber que aquellas ἐνέργειαι son las obras de la creación, conforme a la Escritura y al Damasceno. Y conforme también al mismo Basilio, que declara luego más sus propias palabras en la misma carta. Pero una de dos, le dice: o no lo leíste, o no pudiste entenderlo.

Al llegar aquí, el Gran Logoteta, «el más inteligente de los allí reunidos», apostrofó a Pálamas (*c. XXIV*), y le exhortó a aducir, si no quería darse por vencido, explícitos testimonios que probasen haber muchas cosas increadas, que fuesen diversas de la naturaleza tripersonal de Dios. Todo lo demás que dijera, sería vano y sin sentido.

Como callaba Pálamas, habló por él un discípulo suyo (*c. XXV*). – Explíqueme, dijo, quienquiera porqué se llama Dios παντοδύναμος, sino porque tiene en sí todas las potencias, increadas, según nosotros, mas diferentes de la esencia divina. – Πασοδύναμος deberías decir, le replica otro amigo de Grégoras; παντοδύναμος, lo decimos nosotros, que siempre llamamos así a Dios, porque puede hacer todo lo que quiere. – Lo mismo da, interviene Pálamas, pues fácilmente la *sigma* se convierte en *tau*. Risas de todos. Hasta que el mismo Pálamas quiere hacer ver, con San Máximo, volviendo a su tema, que una cosa es el que tiene algo y otra diversa eso que tiene, y que, por lo tanto, una cosa es la esencia de Dios y otra la sabiduría, verbigracia, con la

cual hizo todas las cosas. Mas entonces se escandaliza Grégoras, diciendo con la Escritura que la sabiduría de Dios, por la cual hizo todo, no es otra que el Verbo divino, igual al Padre.

Tal observación atizó el fuego de la disputa (*cc. XXVI-XXVII*). Debería haberlo dicho expresamente San Máximo, gritaba Pálamas; y su adversario que no, que ya se entendía, que San Máximo hace coro a los demás Padres (Niseno, Damasceno), cuando afirman que no es otra la sabiduría del Padre, ni su poder, ni su voluntad, sino el Hijo; que lo que contrapone San Máximo no es el Padre y el Hijo, sino Dios y las cosas criadas, englobando al Padre y al Hijo en el conocimiento que de sí tiene Dios por su esencia, pues bien sabe el santo doctor la identidad que la Escritura da al Hijo respecto del Padre. Bien distingue San Máximo, procediendo adelante en su discurso, de esta sabiduría de Dios otra artificiosa, que es la nuestra, con la que le conocemos, como por un espejo, por la magnificencia y providencia de las cosas.

Aquí pinta Grégoras realísticamente la agitación de Pálamas (*c. XXVIII*); hasta que, reanudando el diálogo, dice que hay dos sabidurías: la creada y la increada. Esta última es el Verbo, por el cual hizo Dios todo el universo. Cuando se dice sencillamente Hijo de Dios y Verbo, en seguida se hace referencia al Padre; cuando, por el contrario, se dice sabiduría, unas veces la concretamos en una naturaleza ya constituída, a la cual se junta como forma (verbigracia, en Pedro que es sabio), y otras veces la entendemos más en general, y entonces es lo mismo que esencia. Y así decimos: esencia es el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo; y del mismo modo: sabiduría es el Padre y el Hijo y el Espiritu Santo. Es decir, una sola esencia y una sola sabiduría, que se identifican. Suponer, por el contrario, que las Personas divinas *tienen* sabiduría, como si se les juntase ésta, ya constituídas ellas en su ser, es poner en Dios accidentes como en nosotros.

Prosigue Grégoras proponiendo las diferencias de las dos sabidurías (*ibid.*) y acorralando de tal modo a Pálamas (*c. XXIX*), que recibe del emperador aviso de tratar a su adversario con más blandura. Entonces calla, y deja hablar al Tesalonicense. Quiso éste, de hecho, sostener *su dogma* de la multitud de divinidades (*c. XXX*), mas no acertaba a coordinar las ideas, cambiando siempre de tema. Al fin, abriendo su cuaderno, leyó donde se barajaban los términos « ἐνεργῶν » (el que obra) y « ἐνεργητικόν » (lo que es eficaz), « ἐνέργεια » (operación) y « ἐνέργημα » (efecto), y discurrió sobre la identidad o dife-

rencia que corría entre ellos. Lo mismo hizo con las voces « ἐνεργεῖν » (obrar) y « δημιουργεῖν » (crear); todo para sacar la consecuencia de que esto último era diverso de la esencia, pero en sí mismo increado. Lo rebatió Grégoras afirmando que la Escritura dice que dejó Dios de crear; luego señal es de que empezó una vez, y que, por lo tanto, si la creación tiene principio y fin, no puede ser increada.

Con esto se volvía al tema principal de la disputa; mas fue grande el tumulto que siguió a tales argumentos (*c. XXXI*). Por eso ya, aunque Pálamas continuó diciendo nuevas cosas, no se ponen en el diálogo. Además que carecen de importancia. Con los Padres (Basilio y Niseno), que combatían contra Eunomio en caso semejante, cree Grégoras que es más eficaz guardar silencio; y, de hecho, entonces el emperador, alzándose, dió por terminada la disputa.

Termina también Grégoras su libro (*cc. XXXII-XXXIII*), queriendo manifestar el juicio que mereció el debate al emperador y a los demás ilustres personajes, que a él asistieron; pero, olvidando a éstos, se extiende en consideraciones para justificar la conducta del soberano que se contentó con oír, sin resolverse a nada. Bajo la corteza de esas consideraciones se trasluce el profundo convencimiento de Grégoras de la inferioridad teológica y filosófica de Pálamas.

(Hist. Byz. XXXI; MG 149, 308-329) [1]

Quiso Teótimo que le diera cuenta también Agatónico, si se acordaba, de alguna de aquellas cosas dichas por Pálamas cuando el tumulto del final. Así, con tal artificio, trata Grégoras en este nuevo libro la cuestión de la simplicidad divina, primero como en globo (*cc. I-III*), y luego (*cc. IV-XIV*) haciendo ver a Pálamas cómo procede mal, aunque apoye su tesis de la no composición en Dios en dos dichos de Santos Padres. Porque no cita bien al primero (Damasceno), y no tiene consistencia, por lo tanto, todo el andamiaje que levanta sobre falso sostén: y, por añadidura, lo mismo este pasaje que el segundo (de Atanasio) están muy lejos de indicar, en el contexto de ambos Padres, lo que Pálamas pretende hacerles decir. No llegó a penetrar el verdadero sentido de lo que quiso fueran pruebas en su favor.

[1] Como entre las cosas disputadas estaba también, sin duda, el tema de la simplicidad divina, según se ve por el Diálogo de Facrasí, parece muy conveniente consignarlo aquí, pero como *apéndice*. Así lo consideró Grégoras en su libro XXXI, porque ya de suyo había él cerrado su narración en el libro precedente. Por eso, sin querer prescindir de él, no damos ya detallada la síntesis del nuevo discurso.

2. – Narración de Jorge Facrasí.

(Coisl. gr. 100 ff. 226-232)

Designadas las circunstancias de la convocación y presentados los personajes (*nn. 1-2*) [1], y expuesto por Pálamas el origen de las controversias, que turban al presente la paz de la Iglesia (*n. 2*), se plantea en términos claros la cuestión de la diferencia entre la esencia y la operación divina, negada plenamente por Grégoras y afirmada por Pálamas bajo la autoridad de los Santos Padres (*n. 3*).

Tres testimonios se aducen, dos del Damasceno y uno de San Máximo, por los cuales se establece oposición entre la esencia y la energía; tanto, que aquella siempre se enuncia en singular, y ésta en plural, según son muchas las propiedades que tiene (*n. 4*). Para rebatirlo, parece que tenía Grégoras intención de atacar al adversario con el dogma de la Encarnación (*nn. 4-5*), pero Pálamas lo soslaya hábilmente, y hasta tiene el aire de quedar victorioso, poniendo diferencia entre la voluntad de Dios, que conocemos por la venida de Cristo, y la esencia divina, que aun así permanenece insondable.

Pero como ha hablado el Tesalonicense de voluntad increada y de esencia increada, le pregunta Grégoras si hay muchos increados (*n. 6*). La respuesta es, que uno solo, Dios, que tiene en sí muchas cosas increadas, como dicen San Máximo y San Cirilo; pero no se rompe con eso la unidad, pues de lo increado a lo increado, en cuanto tal, no hay diferencia alguna.

Alboroto grande en las filas de Grégoras (*n. 7*), las cuales, y no ya directamente el Filósofo, continúan el diálogo (*nn. 7-16*), con una pequeña interrupción del maestro (*n. 13*). A la pregunta de Pálamas si la acción creativa es la esencia, o no más bien, la operación de Dios (*n. 7*), responden ellos que no es la esencia, sino que es una criatura. Réplicas y contrarréplicas a este aserto, todas ellas *ab absurdo*, según las diversas posiciones: – luego la esencia de Dios es creada (Pálamas); – luego las criaturas son eternas (los de Grégoras).

(1) Las referencias que van en el texto remiten a los números marginales, añadidos por mí, para mayor claridad, en la edición del *Diálogo*.

No confunde Pálamas la acción de crear con el poder de hacerlo; y lo ilustra con el símil del hombre que puede naturalmente hablar, pero no siempre habla. Pero no deja de ser la acción divina de crear algo natural en Dios y, por consiguiente, eterno (*n.* 8). Es algo, dice, que pertenece a la divinidad del Padre, como explica San Atanasio. Y no vale, añade, el ejemplo de los arguyentes tomado del fuego, cuya esencia se confunde con sus operaciones de alumbrar, quemar y calentar (*nn.* 8-9); porque al fuego le falta el querer libre, que tiene Dios. De aquí un argumento en pro de la diferencia de esencia y operación divina: ambas son algo increado, pero la esencia no depende de la voluntad, como dependen las operaciones.

Todo esto induce lógicamente, como lo hace ver el diálogo, a tratar la cuestión capital, en este debate, de la simplicidad divina, afirmada por ambos contendientes: con San Juan Damasceno por el bando de Grégoras, como base de la argumentación (*n.* 10), e insuficientemente entendida por Pálamas (*n.* 11), como si no se rompiese sino con la junta a la esencia divina de otra esencia o de algo constitutivo suyo. No tiene, pues, Dios diferencias esenciales con ninguna cosa, que le hagan perder la simplicidad, de lo cual es testigo San Máximo; sino que tiene esenciales operaciones, que radican en su misma naturaleza y que, aunque diversas de ella, no implican composición.

Se debe bien mirar, prosigue Pálamas, saliendo al encuentro de una objeción de los contrarios (*n.* 12), que en el testimonio del Damasceno aducido antes se habla de diferencias esenciales, no de operaciones. Por lo tanto, no quitan éstas la divina simplicidad, antes bien, según el mismo doctor, es imposible que la esencia esté desprovista de ellas. Más aún: por ellas conocemos a Dios, según San Basilio, porque ellas solas llegan a nosotros, mientras la esencia divina es inaccesible. Y a las objeciones del Filósofo explica (*n.* 13) cómo la expresión de que « descienden a nosotros » hay que tomarla en el sentido figurativo de que aparecen ante nuestros ojos, y no en el material de que se muevan de lugar.

Al llegar aquí entra el diálogo en una fase delicada. Lo único que sé, dice Grégoras, es que en Dios hay una esencia y tres Personas. —No sólo eso, responde Pálamas; hay también todas las operaciones divinas. La omnipotencia, por ejemplo, que es eterna (*ibid.*).

Objetan los contrarios (*n. 14*) que no debiera llamar Pálamas παντοδύναμον a Dios, sino πασοδύναμον; porque parece que entiende esa omnipotencia, no porque Dios pueda hacer cuanto es su voluntad, sino porque tiene ese poder como algo increado. –Ese poder, responde Pálamas, no es su esencia, sino algo que le está en torno, y que la denominación de πασοδύναμος estaría mejor en boca de ellos mismos, que excluyen de la divinidad las operaciones divinas. Mas todo esto son juegos de palabras, que ya sabemos que la *sigma* y la *tau* se confunden. Según el Areopagita, es Dios omnipotente porque contiene en sí todo poder.

Y cuando uno oye ésto, prosigue Pálamas (*n. 15*), no puede menos de confesar que la naturaleza divina tiene virtud natural e increada; pero, además, lo confirma San Máximo cuando habla de las dos naturalezas de Cristo; y San Atanasio, cuando por las perfecciones del Hijo rastrea las del Padre, de quien es imagen; y San Basilio. que describe la esencia del Espíritu Santo simple en sí, pero variada en sus operaciones, como los rayos del sol.

Más aún (*n. 16*): es indicio de que la esencia y las operaciones se diferencian, el saber que éstas se distribuyen. La esencia, claro está que no. Pero de ahí no se puede arguir que son creadas.

Viene entonces fulmínea, cortando el raciocinio de Pálamas, la pregunta del Filósofo: ¿Dios es simple, o no? La respuesta de Pálamas es otra doble pregunta, a lo cual Grégoras no responde: ¿la simplicidad de Dios es creada, o increada? ¿la divina simplicidad es la esencia divina, o no lo es?

Callaba el Filósofo, pero buscaba algo en su cuaderno, que al fin halló, donde se decía (*n. 17*) que el Padre y el Hijo eran de idéntica naturaleza y esencia, e infería de aquí no haber en Dios diversidad entre naturaleza (y lo que es natural) y esencia (y lo que a ella pertenece). Lo concede Pálamas; y, por eso, dice, claro está que no se habla de que Dios tenga esencia y naturalezas; pero, en cambio, se dice que tiene esencia y cosas naturales y esenciales. Pues en algo se ha de diferenciar de ellas, si las tiene. –Entonces Grégoras: ¿tiene Dios existencia? porque se diferenciará de ella su esencia, según lo que tú dices.

Es una tautología lo que pretendes, responde Pálamas (*n. 18*). Sería como inquirir si el alma racional tiene mente, sabiendo que tiene inteligencia. Mas, en fin, si lo entendemos bien, no tengo inconveniente en que se diga que la esencia divina es existente o esencial.

Pero hay diferencia de un caso a otro (*n.* 19). Dios y el hombre engendran, y lo que engendran es consubstancial a su naturaleza. También fabrican algo: el hombre, presuponiendo existente la materia; Dios, de la nada; pero lo que producen ambos es sólo una operación, procedente, sí, de la naturaleza de Dios o del hombre, mas no consubstancial con ella.

Aún más (*n.* 20): entre los hombres, el hijo es de la misma naturaleza del que le engendra, pero no está en él; en Dios, el Hijo es una esencia con el Padre y está en ella como Persona distinta. No así la virtud creativa, ni la providencia, ni la voluntad divina, y todo lo demás: existen, sí, en las tres Personas divinas *ab aeterno*; pero ellas no son Persona, ni la esencia. Entonces sí que sería Dios compuesto, si así fuera, afirma San Cirilo, y tendría Dios tantas esencias como cosas posee.

Y ni siquiera todas esas cosas juntas pueden ser la esencia de Dios (*n.* 21), la cual no tiene nada que la circunscriba, definiéndola, ni que la constituya en el ser; y, por otro lado, si fueran la esencia de Dios todas esas cosas, como por ellas conocemos a Dios, le conoceríamos en su esencia. Imposible.

Pregunta entonces el Filósofo si esas cosas son relativas. Lo son, responde Pálamas; otro argumento de que no son la esencia. A su vez él interroga: ¿ y son creadas, o increadas? mas no obtiene respuesta.

Son increadas, prosigue Pálamas (*n.* 22) y todo el mundo lo sabe. Tuvieron que existir antes que las cosas, para que las cosas pudieran un día existir. Ellas son las que San Atanasio llamó operaciones esenciales de la divinidad. Mas de aquí, según tus intentos, le dice a Grégoras, brota un absurdo: lo esencial se identifica con la esencia; la providencia divina es, pues, según tú piensas, esencia de Dios; pero es algo relativo, como piensas también, y lo relativo es creado; luego la providencia divina es a la vez algo creado y, con todo eso, esencia de Dios.

Propone todavía otro argumento Pálamas para probar que las « operaciones » divinas son increadas, sin ser la esencia (*n.* 23). Habla de los atributos *negativos*, de los que hace decir a Grégoras que no son más que nombres, y de los que él afirma que pertenecen a la naturaleza de Dios, y son, por lo tanto, increados; pero como, por otra parte, sólo manifiestan lo que Dios no es, no pueden, por consiguiente, ser su esencia divina.

Entre dimes y diretes se plantea la misma cuestión sobre otro atributo *positivo*, la sabiduría (*nn.* 24-25), y se saca la consecuencia de que si Grégoras cree que es creada, se sigue que para nosotros será Dios completamente ininteligible; pudiéndole sólo conocer por esas operaciones suyas naturales y no por su esencia. Pero San Máximo dice que Dios se conoce a sí mismo por su esencia, y nosotros a él por su sabiduría, en la cual y por la cual hizo todo lo creado. Los de Grégoras entienden esto del Verbo divino, y Pálamas de la sabiduría común a las tres divinas Personas, aduciendo en prueba otros dos dichos, uno del mismo Máximo, y otro de San Basilio.

Pero el diálogo toca a su fin (*n.* 26) habiendo recaído otra vez la disputa sobre el *uno* increado. Lo sensacional es que Pálamas viene al fin a conceder, para no poner tantos increados cuantas son las operaciones divinas, que entre ellas y la esencia hay *diferencia de razón*, como la habría entre la inteligencia y la mente, cosa inseparables, si uno definiera a la mente como esencia y a la inteligencia como operación suya esencial.

Según el diálogo, los seguidores de Grégoras comenzaron entonces a alborotarse y confundirse con las mismas preguntas que hacían. De Pálamas advierte el escritor, que aún dijo muchas otras cosas dignas de memoria; pero que, no pudiéndolas poner ya por extenso, era mejor omitirlas.

III. Observaciones

Detengámonos un momento después de la ruda jornada. Hemos tenido la paciencia de seguir paso a paso, con la mayor fidelidad posible, el pensamiento sutil y tan contrario de los dos pensadores: de Grégoras, porque es él el que directamente habla en su narración, aun cuando la sacó al público bajo el seudónimo de Agatónico; de Pálamas, porque nos parece que refleja muy bien el senador Jorge Facrasí el sentir teológico del Tesalonicense, si es que este *Diálogo* no estuvo muy visto y revisto por el mismo Pálamas, antes de hacerlo del público dominio.

Y mientras el lector, que ha ido formando su síntesis, se prepara a compulsarla con la lectura directa del texto palamítico, permítasenos aún hacer sobre él algunas observaciones.

1. – Hasta ahora conocíamos sólo la célebre disputa de Pálamas con su más terrible adversario Nicéforo Grégoras por lo que

éste nos dejó escrito en su *Historia Bizantina*. Podíamos sospechar que no era verídico. De ahora en adelante no tendremos que suspender nuestro juicio, esperando a conocer la narración del otro litigante, por aquello de « audiatur et altera pars ». Aquí las tenemos las dos juntas: llenas ambas de pasión, pero firmes cada una en sus puntos de mira. Un poco, sin embargo, vemos titubear al fin al hesicasta, para salir del paso.

2. – Al comparar los dos escritos, salta a la vista una notable diferencia. Siendo dos principalmente los problemas ventilados en la disputa, el del *uno* increado y el de la divina simplicidad, vemos que Facrasí no relega ninguno de ellos a aquellas cosas, que ambos escritores dicen haber tratado Pálamas al fin, pero que no se describen ya por menudo; mientras que Grégoras se extiende por casi todo su primer libro (el XXX de su *Historia*) sobre el primer problema, poniendo en el segundo (el XXXI de la *Historia*), como una de las cosas de menos valer que discutió Pálamas ya al fin, la cuestión de la simplicidad. ¿Quién de los dos procedió más acertadamente? Estoy por decir que Grégoras. Porque, si bien se observa, tal como él planteó el primer problema y lo desenvolvió en el bien llevado razonamiento, el segundo punto doctrinal del debate era ya mera consecuencia de aquel. Sin duda que así lo comprendió también Facrasí, pero no quiso poner un apéndice a su escrito, como el historiador bizantino; y para dar unidad a su *Diálogo* englobó también con el problema del uno increado el otro de la simplicidad. Los dos problemas se entremezclan varias veces; pero, si bien se nota, del segundo habla sólo siempre como de pasada y como queriendo esquivar el asunto.

3. – Es verdad, como observa Staniloae (1), que la narración de Grégoras es difusa, llena de ironía, y, añadimos, hasta encarnizadamente realista e injuriosa contra Pálamas (2); en cambio la de Facrasí es más serena en la forma, aunque (y ésto no lo confiesa Staniloae) no menos dura en el fondo, ni menos sarcástica y mordaz. Lo que sí no admite comparación es el dominio de la teología que ostenta el Filósofo, examinando las cuestiones por todos sus lados. Frente a él se hace más notoria la pobreza

(1) D. Staniloae, *Viaţa*... p. 233.

(2) Varios pasajes se pueden aducir como prueba, pero bastará citar el principio del cap. 28 del libro XXX (MG 149, 292 D-293 A), tan descortés y tan despiadado.

e instabilidad del razonamiento del palamita, contento solamente de atrincherarse tras unos cuantos textos patrísticos, tomados como prueba contundente de absurdas afirmaciones sólo por la contraposición material de la palabras « esencia » y « operación », que en ellos se encuentran, sin tener en cuenta el valor que hay que darlas en el contexto.

4. – De ahí es que, sin apreciar que todas las soluciones teológicas de Grégoras sean acertadas, vemos sin embargo con simpatía el esfuerzo suyo por sondear el sentido verdadero de las expresiones patrísticas, acudiendo para ello al contexto de las cláusulas y al tono general de las obras donde se contienen. Ejemplo bien patente de ésto, es el modo verdaderamente minucioso y atinado con que rebate Grégoras la fuerza que su adversario quiere recabar de aquel famoso texto de San Basilio, de que las operaciones de Dios descienden hasta nosotros, mientras que la esencia suya permanece inaccesible. Nada de este trabajo intelectual, de verdadero teólogo, encontramos en la réplica de Facrasí; a no ser que nos dejemos alucinar por lo movido del diálogo, en su forma literaria, en la que ciertamente puja más alto que su contrario.

5. – Como fuente del palamismo es interesante este *Diálogo;* pues, escrito en los últimos años de Pálamas, debiera manifestar algún progreso en el sistema elaborado desde antes del 1340. Con todo, quizá nada nuevo encontremos en él, si no es acaso, como ya insinuábamos más arriba, la interpretación que se podría dar a aquella solución final de diferencia « λόγῳ » entre la esencia y los atributos divinos.

6. – Finalmente, hubiera sido muy de desear que Grégoras, al prometer al fin de su primer libro [1], relatar la impresión que produjo la disputa en el ánimo del emperador y de los ilustres asistentes al acto, hubiera cumplido su palabra. Al Paleólogo le presenta como inhibido en el fallo del asunto tan espinoso por razones de prudencia y de magnanimidad hacia el vencido. De los demás personajes no dice nada. Con gusto veríamos el parecer del Legado de Inocencio VI, causante principal del contradictorio. Sólo tenemos consignada su idea general sobre la doctrina palamítica en el resumen de sus conversaciones privadas con Juan V

[1] Cf. cc. 32-33 (MG 149, 301-308).

Paleólogo (1), en las que le indicó su deseo de oír al mismo innovador. De ese resumen se desprende que él, por lo que oía hablar a otros, pensaba que la doctrina de Pálamas abría una brecha en los dogmas divinos de la Iglesia, y que los cambios introducidos en la enseñanza tradicional de la teología eran muchos y funestos. Mas como el *Diálogo* ni siquiera hace mención del Legado latino, no seguiremos fundándonos sólo en conjeturas.

Oigamos más bien ya cómo, según la redacción del senador bizantino, se desarrolló el célebre encuentro de Pálamas con su más poderoso contrincante, Nicéforo Grégoras el Filósofo.

A la trascripción del texto griego, como aparece en el Coisliniano 100 de París, va añadida la traducción latina del documento, puesta página por página frente al original. He creído conveniente distinguir uno y otra con números marginales, que no se encuentran en el manuscrito, pero que limitan escrupulosamente los distintos párrafos aparte, que en él, aunque escrito todo seguido, se notan visiblemente por las letras mayúsculas del margen izquierdo.

Van añadidas, en las páginas de la versión latina, las citas verificadas de los Santos Padres, que en el texto se aducen; y en las del original griego algunas pocas notas críticas, que permitan conocer exactamente aun la grafía del texto en los casos más salientes.

Resta, pues, proceder a la lectura de este *Diálogo* palamítico, históricamente al menos interesante.

Roma, fiesta de Cristo Rey,
29 Octubre 1950.

MANUEL CANDAL S. J.

(1) Véase GRÉGORAS, *Hist. Byzant.* XXIX, 27 (MG 149, 229 CD).

Cod.Paris.
Coisl. 100
s. XV

f. 226 Ἐπίτομος κατὰ τὸ δυνατὸν διήγησις τῆς ἐπὶ τοῦ παλατίου ἐνώπιον τοῦ βασιλέως γενομένης διαλέξεως τοῦ Θεσσαλονίκης κυροῦ Γρηγορίου καὶ Γρηγορᾶ τοῦ φιλοσόφου, συγγραφεῖσα παρά τινος τῶν τῆς συγκλήτου λογάδων παρόντος καὶ αὐτηκόου γεγονότος.

1. Ὁρισθεὶς παρὰ τοῦ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου καὶ βασιλέως ἤρξατο ὁ Θεσσαλονίκης λέγειν, καὶ ἦν ὁ σκοπὸς αὐτῷ τοῦ προοιμίου, ὅτι δεῖ μετ᾽ εἰρήνης γίνεσθαι τὰς περὶ τῶν θείων δογμάτων διαλέξεις. Ὁ δὲ φιλόσοφος εἶπεν, ὡς « ἐγὼ ἐν εἰρήνῃ ἐκαθήμην καὶ οὐδενὶ τῶν ἀντιλεγόντων ἤθελον συμφωνεῖν, ἀλλ᾽ ἔλεγον ὅτι οὐ δεῖ θεολογεῖν· καὶ νῦν τίς ἐστιν ὁ σκοπὸς καὶ ἠγάγετέ με πρὸς τὴν διάλεξιν ταύτην; ἐμὲ ἀνεθεμάτισαν ἐγγράφως καὶ ἐξ ὀνόματος· θέλω οὖν καυθῆναι τὸν τόμον ἐκεῖνον καὶ οὕτως ἵνα λαλῶ ». Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης, « καὶ καυθέντος, εἶπε, τοῦ γράμματος, ὁ λόγος ἀπαθὴς καὶ ἀκατάλυτος μένει· διὸ καὶ ὡς ἐξ ἀμυδρᾶς εἰκόνος περὶ τοῦ σαρκωθέντος λόγου τοῦ θεοῦ φαμεν, ὅτι ἡ μὲν σὰρξ ἔπαθεν, ὁ δὲ λόγος ἀπαθὴς διέμεινεν. Ἀλλ᾽ εἰ θέλεις ἐξαλειφθῆναι τοῦ κακοῦ συλλόγου, μᾶλλον ὑπογράψεις καὶ αὐτὸς μετὰ τῶν ἐπ᾽ εὐσεβείᾳ μνημονευομένων, καὶ οὕτως ἐκβληθήσεταί σου τὸ ὄνομα τῆς δυσφήμου μνήμης ». Ὁ δὲ βασιλεὺς ὁ ἅγιος ὥρισεν, ὅτι ὁ σκοπὸς τῆς συνελεύσεως οὐκ ἔστιν ἵνα πάλιν γένηται κρίσις ἢ ἀπόφασις, ἐγένετο γάρ, καὶ οὐκ ἔστιν ὁ νῦν μετακινῶν, « ἀλλ᾽ ἐγὼ οὐ παρῆν καὶ ἀποδέχομαι ἀκοῦσαι ὑμῶν, ἵνα καταλάβω καὶ ἐγώ τί ποτε ».

2. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης εἶπεν· « οἷος ἦν ὁ φιλόσοφος πρὸς ἡμᾶς πρότερον, καὶ ὅπως ἐπέθετο τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἡμῖν, οὐ χρεία λέγειν ». Εἶτα ἔδειξεν ὁ Θεσσαλονίκης ὅτι ἑτέρων ἀρξαμένων καὶ θορυβησάντων τὴν ἐκκλησίαν, αὐτὸς προσκληθεὶς ὑπ᾽ αὐτῆς, ἐξ ἀνάγκης ἐλάλησε παρρησίᾳ. Ἦν δὲ ἡ ἀρχὴ τῶν λαληθέντων περὶ τοῦ θείου φωτὸς τῆς τοῦ κυρίου μεταμορφώσεως. Λέγοντος γὰρ τοῦ τε Βαρλαὰμ καὶ τῶν ἐς ὕστερον ἄχρι τοῦ νῦν ὁμοφρονούντων αὐτῷ κτιστὸν ἐκεῖνο τὸ φῶς, τοῦ δὲ Θεσσαλονίκης ἄκτιστον αὐτὸ δεικνῦντος, ἐπεὶ καὶ θεότης παρὰ τῶν ἁγίων λέγεται καὶ θεότης τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ, μόνον γὰρ τῶν ἀρειανῶν ἐστι τὸ λέγειν τὴν τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ θεότητα κτιστήν, αὐτοὶ πάλιν ἔλεγον ὅτι εἰ ἄκτιστον τουτό ἐστι τὸ φῶς, οὐσία τοῦ θεοῦ ἐστι· τοῦ δὲ Θεσσαλονίκης κατὰ τὰς τῶν ἁγίων φωνὰς λέγοντος αὐτὸ χάριν, δόξαν, ἔλλαμψιν, ἐνέργειαν εἶναι θείαν, ἐκεῖνοι κατ᾽ οὐδὲν διαφέρειν πάλιν ἔλεγον τὴν θείαν οὐσίαν καὶ τὴν θείαν ἐνέργειαν.

30 ἐσύστερον *ms.* (ἐς = εἰς).

Narratio brevis, quantum possibile est, disputationis in palatio coram imperatore habitae, domnum Gregorium Thessalonicensem inter et philosophum Gregoram, a quodam e selectis senatoribus qui praesens adfuit et propriis auribus audivit exarata.

1. Designatus a sacro nostro et absoluto imperatore, Thessalonicensis dicere coepit; scopus autem prooemii ipsius fuit, oportere, scilicet, ut disputationes de divinis dogmatibus irenice fiant. Philosophus vero ait: « Versabar ego in pace, neque cuiquam ex contradicentibus consonare volebam, sed affirmabam non agendum esse de theologia. Nunc autem quidnam vultis et quare attulistis me ad hanc disputationem? In scriptis me anathemate perculerunt, et quidem nominatim; uratur igitur velim Tomus ille, ut sic tandem verba faciam ». « Etiamsi scriptum ureretur – Thessalonicensis inquit –, res adhuc intacta et insoluta manet. Sicut cum dicimus, suboscura imagine, de Verbo Dei incarnato carnem quidem pati, Verbum autem impassibile permanere. Sed si desideras ex mala sententia deleri, debebis potius ipse subscribere quod subscripserunt qui religionis memores sunt, et ita nomen tuum ab infami recordatione procul abibit ». Tunc imperator sacer decidit finem convocationis non eum esse ut iterum iudicium fiat vel sententia detur, id enim iam factum est neque ullus est a quo possit removeri; « sed ego –ait– non adfui, et accepto vos audire, ut tandem aliquando ipsemet quoque aliquid intellegam ».

2. Thessalonicensis ergo dixit: « Qualis primum fuerit Philosophus erga me, et quomodo addictus esset Ecclesiae et mihi, necesse non est loqui ». Tum ostendit Thessalonicensis se, incipientibus aliis perturbare Ecclesiam, ab hac invitatum, cum omni libertate loqui debuisse. Initium autem sumpserunt habiti sermones a lumine divino Transfigurationis dominicae. Cum enim tum Barlaamus tum illi omnes qui ab initio usque adhuc ipsi consentiunt creatum lumen illud proclamarent, idemque increatum Thessalonicensis esse demonstraret, siquidem *divinitas* a sanctis dicitur, imo *divinitas Verbi Dei*, et solum arianorum est Verbi Dei divinitatem creatam dicere; isti vicissim affirmabant *essentiam* Dei fore lumen hoc, si increatum esset. Cum autem Thessalonicensis negaret et secundum sanctorum voces ipsum appellaret *gratiam, gloriam, splendorem, operationem divinam;* iterum ipsi dictitabant nihilo essentiam divinam et divinam operationem discriminari. Propositis igitur etiam nunc huiusmodi quaestionibus,

Τούτων οὖν καὶ νῦν προτεθέντων, ὁ Θεσσαλονίκης τῷ φιλοσόφῳ τὴν f. 226v ἄδειαν ἔδωκε || περὶ οὗ ἂν τούτων ἐθέλῃ τὴν ἀρχὴν γενέσθαι τῆς διαλέξεως. Ὁ δὲ φιλόσοφος ἐζήτει τὸν τόμον ἐνεχθῆναι, καί τινας ἔλεγε μεμπτέας εἶναι ῥήσεις ἐν αὐτῷ· πάντες δὲ εἶπον, καὶ πρὸ πάντων ὁ θειότατος βασιλεύς, ὅτι ὁ τόμος συνοδικός ἐστι καὶ τῆς ἐκκλησίας πάσης, καὶ ἐκείνων ἐστὶ πάντων τὸ προάγειν τοῦτον. « Νῦν δὲ πρὸς τὰ κεφάλαια ταῦτα περὶ ὧν καὶ ἐκεῖ διαλαμβάνει, εἴπατε ».

3. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης εἶπε πρὸς τὸν φιλόσοφον· « εἴ τις παρ᾽ ὅτου δήποτε φωραθείη κτίσμα λέγων τὸν θεόν, καθάπερ τὸ σὸν μέρος, καὶ ταῦτα παρὰ τοσούτων, δέον ὅλως ἄλλό τι πρὸ τούτων ἐξετάζειν; Οὐμενοῦν. Ἐπεὶ δὲ καὶ μὴ ἐν ῥήμασιν, οὐδ᾽ ἁπλῶς ἐν γράμμασιν, ἀλλ᾽ ἐν πράγμασιν ἡμῖν ἡ εὐσέβεια κατὰ τοὺς θεολόγους, περὶ ὧν ἐμοὶ καὶ πρότερον καὶ νῦν ὁ ἀγών, εἰπὲ νῦν ὅπερ ἂν καὶ περὶ ὅτου θέλῃς προτεθέντων ». Ἤρξατο οὖν ὁ φιλόσοφος περὶ τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας καὶ ἐνεργείας, λέγων κατ᾽ οὐδὲν ἀλλήλων διαφέρειν, ἐπεὶ καὶ πᾶν τὸ διαφέρον τῆς οὐσίας, κτίσμα. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης εἶπεν, ὅτι πίστις ἡγεῖται τῶν εὐσεβῶν δογμάτων οὐκ ἀπόδειξις, ἕπεται δὲ τῇ πίστει ἡ σύνεσις· διὸ καὶ ὁ προφήτης φησίν· « Ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐ μὴ συνῆτε ». Ὁμολογία δέ ἐστι τῆς πρὸς θεὸν πίστεως ἀσφαλὴς ἡ πρὸς τὴν τῶν ἁγίων πατέρων θεολογίαν συμφωνία· ἐπεὶ δὲ νῦν περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας ἡμῖν ὁ λόγος, ἀναγκαῖον ἀναγνωσθῆναι εἰς ἐπήκοον πάντων τὰς τῶν ἁγίων πατέρων περὶ τούτων ἐγγράφους φωνάς, οὕτω γὰρ σὺν θεῷ τὸ ἀληθὲς ἡμῖν γενήσεται σαφές.

4. Ἀνεγνώσθη οὖν ῥῆσις τοῦ Δαμασκηνοῦ Ἰωάννου, ἄλλο εἶναι φανερῶς, λέγουσα, τὸ ἐνεργητικόν, καὶ ἄλλο τὴν ἐνέργειαν. Εἶτα καὶ ἑτέρα, λέγουσα, διαφέρειν φανερῶς τῆς ἀκτίστου φύσεως τὴν ἄκτιστον ταύτης ἐνέργειαν. Ὁ δὲ φιλόσοφος ἐνίστατο λέγων, ἓν καὶ ἀδιάφορον εἶναι τῆς φύσεως τὰ φυσικὰ ἐπὶ θεοῦ. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης· « οὐδ᾽ ὅτι τὰ μὲν πληθυντικῶς, ἡ δὲ φύσις ἑνικῶς ἀεὶ προάγεται διαφέρειν δείκνυται; ». Τότε δὲ καὶ ἑτέρα ῥῆσις ἀνεγνώσθη τοῦ θείου Μαξίμου, δεικνῦσα φύσιν μὲν εἶναι μίαν τοῦ θεοῦ, τὰ δὲ φυσικὰ πληθυντικῶς προάγεσθαι, ταῦτα λέγοντος εἶναι τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐνεργείας καὶ

9 ὁτουδήποτε *ms.* 11 οὖμενουν *ms.*

optionem dedit Philosopho Thessalonicensis ut a qualibet ipsarum, pro lubitu, principium disceptationis haberetur. Philosophus vero Tomum auferri postulabat, in eo enim quasdam assertiones calumnia plenas esse dicebat. Sed ad haec omnes et prae ceteris divinissimus imperator responderunt Tomum, utpote synodicum et Ecclesiae totius ab omnibus observari debere. « Et nunc iam – [aiebat imperator] – de capitibus quae ibi distinguuntur, oro, loquamini ».

3. Et Thessalonicensis ad Philosophum: « Si quis – inquit – a quovis, quicumque ille sit, deprehenderetur affirmans Deum creaturam esse, sicut ex parte tua evenit, idque a tam magnis viris (notatum sit), oportebit omnino ut quodvis aliud ante illud penitus pertractetur? Nequaquam sane. Quandoquidem ergo reverentia nostra erga theologos, pro quibus nunc sicut prius contendo, non simpliciter verbis vel etiam litteris, sed factis continetur, dicas in praesentiarum quod velis, vel de quo velis, ex his quae proposita sunt ». Incepit itaque Philosophus de essentia et operatione Dei agere, asserendo nihilo ipsas invicem differre; quippe cum quidquid diversum ab essentia ponitur creatura sit. Opposuit Thessalonicensis « fidem, non autem demonstrationem, piis dogmatibus anteire, intelligentiam vero fidem subsequi. Quapropter ait propheta: ‘ Si non credideritis, non intelligetis ’ (1). Confessio autem fidei in Deum secura redditur cum Sanctorum Patrum theologiae consonat; ideoque cum sermo nobis sit nunc de (divina) essentia et operatione, necessarium erit ad aures omnium vocitare quas de his Sancti Patres sententias protulerunt; sic enim, favente Deo, veritas nobis perspicua fiet ».

4. Igitur lecta fuit sententia Ioannis Damasceni, ubi dicit aliud aperte esse principium operativum et aliud operationem (2). Et alia quoque enuncians increatam operationem naturae increatae clare ab ipsa differre. Sed reluctabat Philosophus, dicens unum et indistinctum in Deo esse naturam et naturales eius proprietates. Ad haec Thessalonicensis: « Quid? ne sic quidem haec differre ostenduntur quod proprietates multipliciter, natura vero ut quid unicum semper proferantur? ». Tum et alia sententia lecta fuit divi Maximi, qua ostendit naturam quidem unam in Deo esse, naturales autem proprietates multipliciter proferri, et has esse dicit virtutes et energias et divinas

(1) Is. VII, 9 (iuxta versionem septuagintaviralem).

(2) Damascenus, *De Fide Orthodoxa* III, 15; MG 94, 1048 A. – Sequens immediata eiusdem doctoris citatio inventa non est, et difficiius ad ipsum, ut iacet, pertinere censeretur.

τὰ θεῖα τοῦ θεοῦ θελήματα. Ὁ δὲ φιλόσοφος πρὸς τὸν Θεσσαλονίκης εἶπε· « παλαιὰ ἦν αἵρεσις, ὅτι ἡ ἐνέργεια τοῦ θεοῦ ἐσαρκώθη, ἀλλ᾽ οὐχ ἡ οὐσία. Ταύτην σὺ νῦν ἀνακαινίζεις ». Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης εἶπεν, ὅτι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει καθ᾽ ὑπόστασιν ἑνωθεὶς ὁ τοῦ θεοῦ μονογενής, ὅλως αὐτὸς πᾶσι τοῖς καθ᾽ ἡμᾶς χωρὶς ἁμαρτίας ἐκοινώνησεν ὁ ὑπερούσιος λόγος· « τὸ δὲ κατ᾽ ἐνέργειαν μόνην σαρκωθῆναι, τοῦτο λέγειν, ἴσως ὑμῶν ἂν εἴη τῶν λεγόντων ἀδιάφορον
f. 227 || εἶναι τῇ οὐσίᾳ τὴν ἐνέργειαν. Ἀλλὰ τὰ τοιαῦτα ῥήματα μικροψυχίας ἐστί, περὶ γὰρ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ σὺ καλῶς θαρρωφρονεῖς καὶ ἡμεῖς διὰ τῆς αὐτοῦ χάριτος. Εἰπὲ οὖν· ἔχει ὁ θεὸς καὶ οὐσίαν καὶ ἐνέργειαν, ἢ οὔ; ».

5. Ἐπεὶ δὲ καὶ αὖθις ὁ φιλόσοφος μηδὲν διαφέρειν ἔλεγε τῆς θείας φύσεως πᾶν τὸ φυσικόν, ὁ Θεσσαλονίκης εἶπε πρὸς αὐτόν· « πρὸ αἰώνων ἐστὶ πάντως τὸ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ θεοῦ μυστήριον· ἄκτιστος οὖν ἦν καὶ προαιώνιος τοῦ θεοῦ βουλή, τὸ σαρκωθῆναι τὸν ἕνα τῆς ἀνωτάτω καὶ προσκυνητῆς τριάδος· σαρκωθέντος οὖν αὐτοῦ δι᾽ ἀνείκαστον φιλανθρωπίαν, ὡς εὐδόκησεν, ἔγνωμεν ἡμεῖς τὴν προαιώνιον τοῦ θεοῦ βουλήν, ὁποία τις ἦν περὶ ἡμᾶς. Ἆρ᾽ οὖν καὶ τὴν ὑπερούσιον οὐσίαν ἔγνωμεν ὁποία; Οὐδαμῶς. Ὁρᾷς ὅπως φανερῶς διαφορὰν ἔχει ἡ ἄκτιστος θέλησις τῆς ἀκτίστου οὐσίας τοῦ θεοῦ; ».

6. Ὁ δὲ φιλόσοφος ἐρωτῶν καὶ ἐπεμβαίνων ἔλεγεν· « ἕν ἐστι τὸ ἄκτιστον, ἢ πολλά; ». Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης πρὸς αὐτόν· « ἕν ἐστι τὸ ἄκτιστον, ὁ θεός, καὶ οὐκ ἂν ἓν καὶ μόνον ἄκτιστον ὑπάρχοι ὁ θεός, εἰ μὴ πᾶν ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ φυσικῶς ἄκτιστόν ἐστιν, ἡ ἀϊδιότης, ἡ ἁπλότης, ἡ ἀτρεψία, ἡ θεία πρόνοια, ἡ πρόγνωσις, ἡ θέλησις, καὶ πᾶν ὅ τι τούτοις παραπλήσιον· εἰ γάρ τι τούτων ἐστὶ κτιστόν, οὐκ ἄκτιστος ἂν εἴη ὁ θεός. Διό φησιν ὁ θεῖος Μάξιμος· ‘ Οὐδὲ γὰρ τῶν ἐν τῷ θεῷ τι κτιστόν, ὥσπερ οὐδὲ τῶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τι ἄκτιστον ’. Ὅτι δὲ καὶ πολλὰ λέγεται παρὰ τῶν θεολόγων τὰ προσόντα μόνῳ τῷ θεῷ, καὶ οὐδενὶ ἑτέρῳ, καὶ ὁ θεῖος παραστήσει Κύριλλος, νῦν μὲν λέγων· ‘ Οὐδὲν ἐπίκτητον τῶν θείων ἰδιωμάτων ’,

[10] θαρρῶ φρονεῖς *ms.* [12] *deest signum interrogativum in ms.; quod, quia valde frequens, non amplius dein notatur. Aliquando expresse ponitur signum* (;). [19] ὁποιά τις *ms. Scriptio encliticorum verborum valde inconstans est; itaque modo scribendi ipsa recentiori utor.* [25] ὑπάρχοι] *corr. ex* ὑπάρχει *ms. (forsitan itacismus).*

Dei volitiones (1). Philosophus tunc ad Thessalonicensem ait: « Antiqua haeresis fuit affirmare energiam Dei, non autem essentiam, carnem sumpsisse. Illam tu in praesentiarum renovas ». Respondit Thessalonicensis Unigenitum Dei, cum hypostatice sese uniret humanae naturae, omnino ipsum, superessentiale Verbum, quae nostra sunt participasse, si peccatum excipitur; sed asserere ipsum solummodo secundum operationem incarnatum esse, « id, inquam, – ait –, fortasse vestrum erit, qui nullam differentiam inter essentiam et operationem intercedere dicitis. Attamen huiusmodi verba exiguitatis animi sunt, nam de oeconomia Incarnati Domini et Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi eadem ac nos et tu recte fidenterque, gratia ipsius, sentis. Dicas ergo: habetne Deus et naturam et operationem, an non? ».

5. Cum autem iterum Philosophus nullam differentiam esse diceret inter divinam naturam et naturales eiusdem proprietates, Thessalonicensis ipsi ait: « Prae omnibus omnino saeculis mysterium Dei est oeconomia Incarnationis. Igitur voluntas Dei erat, increata et aeterna, personam unam altissimae et venerandae Trinitatis carnem sumere. Iam vero, cum id incomparabili philanthropia factum revera est, cognovimus nos, ut par erat, aeternam voluntatem Dei, qualis erga nos apparebat; numquid pariter cognovimus qualis esset superessentialis eius essentia? Nullatenus. Videsne igitur quomodo voluntas Dei increata et increata eius essentia manifestam differentiam habeant? ».

6. Tum Philosophus repente interrogationem posuit: « Quod increatum est, unum solum est an plura? ». Et ad ipsum Thessalonicensis: « Unum est increatum, id est, Deus, sed non unum solummodo increatum in Deo est, sed omnia quae ipsius vel in ipso naturaliter sunt increata sunt: aeternitas, inquam, simplicitas, immutabilitas, divina providentia, praescientia, voluntas, et quaecumque his similia; si enim quodvis horum creatum supponitur, increatus nequaquam esset Deus. Quam ob rem divus Maximus ait: ‘ Nihil enim quod in Deo est est creatum, sicut nihil increatum quod in homine ’. Quod autem theologi dicant plura esse quae soli Deo nullique alii conveniunt, etiam divus Cyrillus sub oculos ponet, nunc quidem inquiens: ‘ Nulla ex divinis proprietatibus adquisita est ’ (2), nunc vero: ‘ Eorum

(1) Hunc et alios quosdam locos S. Maximi, post diligentem inquisitionem, invenire non potuimus.

(2) Quod generet, ex. gr. (Cyrillus, *Thesaurus* X; MG 75, 132 A); quod sit vita (XII; ibid., 180 A). Ceterum prout exstat in citatione non inventum.

νῦν δέ· ‘ Ἓν τῶν προσόντων τῷ πατρί, καὶ ἡ ζωή, ἥτις πρόσεστι καὶ τῷ υἱῷ ’. Ἄλλοτε δὲ λέγων· ‘ Ἕκαστον τῶν τῷ θεῷ προσόντων ’, ἀλλὰ καὶ φανερώτερον ἐν θησαυροῖς τοῦτο καταγγέλλων, ‘ εἰ ὅπερ ἂν ὑπάρχῃ — φησί — μόνῳ τῷ θεῷ, τοῦτο πάντως αὐτοῦ ἔσται, καὶ οὐσία ἐκ πολλῶν ἡμῖν οὐσιῶν συγκείσεται, πολλὰ γάρ ἐστιν ἃ μόνῳ μὲν αὐτῷ κατὰ φύσιν ὑπάρχει, ἑτέρῳ δὲ τῶν ὄντων οὐδενί ’. Ἆρ᾿ οὖν ταῦτα τὰ πολλὰ κἀνταῦθα λεχθέντα παρὰ τοῦ ἁγίου, ἃ μόνος ὁ θεὸς ἔχει καὶ ἕτερος οὐδείς, κτιστά ἐστι καὶ οὐκ ἄκτιστα; Ἄπαγε τῆς ἀσεβείας. Ἀλλ᾿ οὐχ ὅτι πάντα ταῦτα ἄκτιστά ἐστιν οὐχ ἕν ἐστι τὸ ἄκτιστον, ὁ εἷς θεός, ὃς ταῦτα πάντα κατὰ φύσιν ἔχει· καὶ ταῦτα γὰρ πάντα κατὰ τὸ ἄκτιστον οὐδὲν διαφέρουσιν ἀλλήλων, ἀκτίστου γὰρ καθὸ ἀκτίστου οὐδεμία διαφορὰ πρὸς ἄκτιστον. Οὐκοῦν τὰ φυσικῶς προσόντα ταῦτα πάντα τῷ θεῷ ἓν ἄκτιστόν ἐστι, καὶ οὕτως οὐ πολλὰ τὰ ἄκτιστά ἐστιν, ἀλλ᾿ ἕν ».

7. Τότε ἤρξαντο οἱ προσκείμενοι τῷ φιλοσόφῳ φωνεῖν μᾶλλον f. 227v || ἢ λαλεῖν πρὸς τὸν Θεσσαλονίκης, οὐκ ἐκτὸς θορύβου. Ἐκωλύοντο γοῦν ὑπὸ τῶν ἀρχόντων καὶ αὐτοῦ τοῦ βασιλέως, λέγοντος· « τοῖς δυσὶ τούτοις μόνοις ἐνδέδοται πρὸς ἀλλήλους διαλέγεσθαι ». Ὡς δὲ καὶ πάλιν ἐθορύβουν, ὁ Θεσσαλονίκης εἶπεν· « ἔστω, λεγέτωσαν καὶ αὐτοί, πλὴν σιωπάτω ὁ φιλόσοφος ἡνίκ᾿ ἂν αὐτοὶ λαλῶσι, καὶ μετὰ τὴν πρὸς αὐτοὺς ἐμοῦ ἀπολογίαν, ὅταν πάλιν αὐτὸς λαλῇ, σιωπάτωσαν οὗτοι ». Ἠρωτήθησαν οὖν παρὰ τοῦ Θεσσαλονίκης, ὅτι τὸ δημιουργεῖν φυρικῶς ἔχει ὁ θεὸς ἢ οὐχί, καὶ μὴ ἔχοντες ἀρνεῖσθαι, εἶπον τὴν ἀρχὴν ὅτι φυσικῶς. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης πάλιν πρὸς αὐτοὺς εἶπεν· « οὐσία οὖν ἐστι τοῦ θεοῦ τὸ δημιουργεῖν ἢ ἐνέργεια θεία; ». Οἱ δὲ πάλιν εἶπον, ὅτι οὐκ ἔστιν οὐσία, ἀλλὰ κτίσμα ἐστίν. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης πρὸς αὐτούς· « ἐπεὶ οὖν καθ᾿ ὑμᾶς τὸ φυσικόν ἐστι φύσις, τὸ δὲ δημιουργεῖν φυσικόν ἐστι τοῦ θεοῦ, κτίσμα δὲ τοῦτο λέγετε, οὐκοῦν καθ᾿ ὑμᾶς κτιστή ἐστιν ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ ». Οἱ δὲ πρὸς τὸν Θεσσαλονίκης εἶπον, ὡς εἰ ἄκτιστον τὸ δημιουργεῖν, συναΐδια λοιπὸν ἔσται τῷ θεῷ τὰ δημιουργήματα. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης εἶπεν· « οὐκ ἔστι συναΐδια, ἐπεὶ ὅτε ὁ θεὸς ἠθέλησε, ταῦτα ἐδημιούργησεν· ἀλλ᾿ οὐδὲ τὸ δημιουργεῖν ἐστι τὰ κτίσματα, καὶ γὰρ ἀποτελέσματά εἰσι τὰ κτίσματα καὶ οὐσίας πεποιωμένας ὁ θεὸς ἐποίησεν, οὐκοῦν οὐσία ταῦτα καὶ ποιότητές εἰσι· τὸ δὲ δημιουργεῖν ποιεῖν ἐστιν, οὐκοῦν οὐσία οὐκ ἔστιν, οὐδὲ ποιότης, οὐδέ τι τῶν ποιημάτων ».

24 τηναρχὴν *ms.*

quae Patri conveniunt unum est et vita, quae convenit etiam Filio ' [1]. Scribit etiam alias: ' Unumquodque Deo convenientium '; sed et id ipsum apertius in Thesauro denuntians: ' Si quod soli Deo subest –ait– proprium ipsius illud omnino est, etiam essentia ex multis essentiis a nobis concipietur, multa enim sunt quae ipsi soli naturaliter competunt, quovis alio ex entibus excluso ' [2]. Iam vero, plura illa a Cyrillo hic dicta, quae solus Deus nullusque alius habet, numquid creata et non increata sunt? Apage impietatem. Verumtamen illud accidit quod non quia omnia haec increata sunt increatum esse desinit unum, unus Deus, a quo cetera illa naturaliter possidentur; etenim cuncta huiusmodi, quatenus increata, nullatenus invicem discernuntur, neque enim increatum qua tale differentiam servat erga increatum ullam. Omnia itaque illa quae naturaliter Deo competunt unum increatum efficiunt et, hac ratione, non multa increata sed unum sunt ».

7. Tunc qui partes Philosophi sequebantur vociferari potius quam ad Thessalonicensem loqui, non absque tumultu. Ergo a praesidentibus reprimebantur, imo ab ipso imperatore, qui aiebat: « His solum duobus inter se disputare concessum est ». Attamen ipsis denuo tumultuantibus, Thessalonicensis exclamavit: « Esto! loquantur igitur hi sed dum ipsi disceptant, taceat Philosophus; dein post meam ad ipsos defensionem taceant illi, cum iterum Philosophus loquatur! ». Interrogavit itaque ipsos Thessalonicensis an creativam actionem haberet Deus naturaliter necne; ipsi vero, cum negare non possent, prorsus dixerunt ipsam ut quid naturale Deo inesse. Et denuo ad ipsos Thessalonicensis: « Igitur creativa actio essentia Dei est, an operatio divina? ». Ipsi autem rursus affirmarunt essentiam non esse, sed creaturam. Et Thessalonicensis: « Ergo iuxta vos essentia Dei est creata, quandoquidem iuxta vos etiam quod naturale est est natura, naturaliter autem inest Deo actio creativa, hanc vero creaturam dicitis ». Obiecerunt ipsi, siquidem Thessalonicensis creativam actionem increatam esse aiebat, reliquum esse ut coaeternae Deo sint res creatae. Quibus ille: « Non sunt coaeternae – inquit –, utpote quae a Deo creatae sint cum ipse voluit; sed neque actio creativa creatura est, nam creaturae effectus sunt et essentias factas Deus effecit; igitur essentia et qualitates creaturae sunt, actio vero creativa, facere; ergo nec essentia, nec qualitas, neque aliud quid ex rebus factis ».

(1) Pluries (ad sensum): CYRILLUS, *Thesaurus* XIV; MG 75,236 A-237C (et per totum caput, usque ad 245 B); cf. quoque XXIII, ibid., 381D-384A.

(2) CYRILLUS, *Thesaurus* XXXI; MG 75, 444 BC. – Valet etiam pro citatione praecedenti, quae est incissum quoddam totius locutionis.

8. Οἱ δὲ πρὸς αὐτὸν εἶπον· « τὸ αὐτὸ εἶναι λέγεις τήν τε δημιουργικὴν δύναμιν καὶ τὸ δημιουργεῖν; ». Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης διὰ παραδείγματος παριστῶν ὃ λέγει, εἶπε πρὸς αὐτούς, ὅτι καὶ ὁ ἄνθρωπος φυσικῶς ἔχει τὸ λαλεῖν ἢ καὶ τὸ οἰκοδομεῖν, ἔχει δὲ καὶ τὴν δύναμιν ἀεὶ τοῦ τε λαλεῖν καὶ κτίζειν, κτίζει δ' ὅτε βούλεται καὶ ὅτε βούλεται λαλεῖ· ἀλλ' οὐχ ὅτι οὐκ ἀεὶ λαλεῖ, οὐ φυσικῶς ἔχει τὸ λαλεῖν. « Οὕτως καὶ ὁ θεός· τὴν μὲν δημιουργικὴν δύναμιν ἐξ ἀϊδίου ἔχει, ὅτε δὲ ἠθέλησεν ἐδημιούργησεν, ἀλλ' οὐχ ὅτι μὴ ἀεὶ δημιουργεῖ, διατοῦτο οὐ φυσικῶς καὶ ἀκτίστως ἔχει τὸ δημιουργεῖν. Ὅτι δὲ οὐ κτιστόν ἐστι τὸ δημιουργεῖν ἐπὶ θεοῦ, καὶ ὁ μέγας Ἀθανάσιος ἡμᾶς ἐδίδαξεν. Ἐν γὰρ τῇ κατὰ Νίκαιαν συνόδῳ διαλεγόμενος καὶ προενεγκὼν τὸ εὐαγγελικὸν ἐκεῖνο ‘ Πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν ’, ἐπήνεγκεν· ‘ Οὐχ ἕνεκεν κτιστῶν πραγμάτων ἔφη ὁ σωτήρ, ὅτι πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν, ἀλλ' ὅσα ἀνήκει τῇ θεότητι τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἴδια εἶπεν ὁ κύριος ’. Ἔχει δὲ ὁ πατὴρ τὸ κτίζειν, τὸ δημιουργεῖν, τὸ εἶναι παντοκράτωρ, τὸ ἄτρεπτον, καὶ τὰ τοιαῦτα ». Οἱ δὲ f. 228 εἶπον, ὅτι « θέλομεν καὶ ἡμεῖς προενεγκεῖν || παράδειγμα εἰς τοῦτο ». Καὶ δὴ ἔλεγον, ὅτι τὸ πῦρ καὶ φωτίζει καὶ καίει καὶ θερμαίνει, καὶ ἐνέργειαι ταῦτα τοῦ πυρός εἰσιν, ἀλλ' οὐ ποτὲ μὲν καίει, ποτὲ δὲ οὔ, ποτὲ δὲ φωτίζει, ποτὲ δὲ οὐχί, ἀλλ' ἅμα πῦρ, ἅμα καὶ αἱ τούτου ἐνέργειαι.

9. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης πρὸς ταῦτα· « τὸ πῦρ καὶ τὸ καυστικὸν ἔχειν — ἔφη — καὶ τὸ φωτιστικόν, ἀλλ' οὐχὶ καὶ τὸ θέλειν ἔχει. Διὸ τὸ πῦρ, ἵν' οὕτως εἴπω, κἂν θέλῃ κἂν μὴ θέλῃ, καὶ καίει καὶ φωτίζει· ὁ δὲ θεὸς μετὰ τῆς δημιουργικῆς δυνάμεως ἔχει καὶ τὸ θέλειν. Διὰ τοῦτο τὸ μὲν καίειν τοῦ πυρὸς καὶ τὸ φωτίζειν οὐχ ὑπόκειται θελήσει· ἡ δὲ δημιουργικὴ τοῦ θεοῦ δύναμις τῇ τοῦ θεοῦ ὑπόκειται θελήσει, ὥς καὶ ὁ μέγας Ἀθανάσιός φησι. Διὸ οὐκ ἀεὶ οὐδ' ἐξ ἀνάγκης, ἀλλ' ὅτε βούλεται, δημιουργεῖ. Δείκνυται δὲ κἀντεῦθεν ἡ διαφορὰ τῆς τε ἀκτίστου οὐσίας τοῦ θεοῦ καὶ τῆς ἀκτίστου δημιουργικῆς δυνάμεώς τε καὶ θελήσεως αὐτοῦ· ἡ μὲν γὰρ οὐσία τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπόκειται θελήσει. Διὰ τοῦτο καὶ ἡ τοῦ θεοῦ προαιώνιος γέννησις, κατὰ τὸν ἱερὸν Δαμασκηνὸν καὶ τὸν θεῖον Μάξιμον, ἔργον ἐστὶ τῆς θείας

[7] ἐξαϊδίου *ms., ut videtur.* [26] διατοῦτο *ms. et sic deinceps.*

8. Quaesierunt autem ipsi: « An unum idemque esse dicis virtutem creativam et creare? ». Thessalonicensis vero exemplo quodam illustrans quae dixit, ipsis ostendit hominem quoque naturaliter possidere et loqui et domum fabricare, eundemque habere semper virtutem tum loquendi tum etiam domum fabricandi, fabricare autem domum pro lubitu, pro lubitu etiam loqui, neque idcirco ipsum virtute loquendi carere quod non semper loquatur. « Sic etiam in Deo –ait–; creativam virtutem ab aeterno ipse habet, condidit autem mundum quando voluit, sed non ideo quia non semper creat actionem creandi non habet naturalem et increatam. Quod autem non sit quid creatum in Deo actio creandi, magnus Athanasius nos edocuit. Cum enim in Synodo Nicaena disceptaret et afferret dictum illud evangelii: ' Omnia quae Pater habet mea sunt ' (1), ita subiecit: ' Non creatarum rerum causa Salvator ait: Omnia quae Pater habet mea sunt; sed quaecumque ad divinitatem Patris pertinent, illa propria sibi esse Dominus pronuntiavit ' (2). Atqui Pater habet facere, creare, dominatorem esse, immutabilitatem, et his similia ». Responderunt ipsi se etiam exemplum circa id producere velle, et reapse ignem et illuminare et urere et calefacere dicebant illaque esse ignis operationes; at vero ipsum non modo urere modo non, illuminare modo et modo non, sed simul ac ignis sit, secum etiam operationes suas coniunctas habere.

9. Sed ad haec Thessalonicensis: « Ignis –inquit– et quod urat et quod illuminet habet, at minime habet quod velit. Hac de causa ignis, ut ita dicam, velit ipse vel nolit, et urit et illuminat. E contra Deus simul cum virtute creativa habet etiam velle. Quam ob rem voluntati quidem non subiacet quod ignis urat et illuminet; quod autem virtus creativa Dei exseratur, divinae subest voluntati, quemadmodum magnus Athanasius affirmat (3). Et inde est quod non semper neque ex necessitate, sed cum vult ipse, Deus creat. Sed hinc etiam ostenditur differentiam exsistere essentiam inter increatam Dei et virtutem creativam et voluntatem eius, quae increatae quoque sunt; etenim essentia divina voluntati non subiacet. Ob id ipsum secundum sacrum Damascenum et divum Maximum, aeterna in Deo generatio opus est divinae naturae, creatio autem opus divinae volun-

(1) Io. XVI, 15.

(2) ATHANASIUS (quoad sensum), *In illud: Omnia mihi tradita sunt...*, num. 3-4; MG 25, 213 A-216 D.

(3) ATHANASIUS; cf. v. gr. *Orat. I contra Arianos*, 29; MG 26, 72 B. Item *Orat. II*, 29; ibid., 208 C; et saepius.

φύσεως, ἡ δὲ κτίσις ἔργον ἐστὶ τῆς θείας θελήσεως, ἐκ γὰρ τῆς θελήσεως τοῦ θεοῦ ἀλλ᾽ οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας τὰ κτίσματα ».

10. Ἐν τούτοις ὁ φιλόσοφος ἐπείπερ ἀπὸ τῶν αὐτῷ προσκειμένων ἐκινήθησαν λόγοι πολλοί, ὡς εἶδεν ἐκείνους ἐξελεγχθέντας, εἶπεν ὅτι « θέλω καὶ ἐγὼ εἰπεῖν ». Ἐκεῖνοι δὲ οὐκ ἀφῆκαν αὐτόν, ἀλλὰ προέτεινον ῥητὸν τοῦ θείου Δαμασκηνοῦ, λέγον· « Τὸ θεῖον ἁπλοῦν ἐστι καὶ ἀσύνθετον· εἰ δὲ τὸ ἄκτιστον καὶ ἄναρχον καὶ ἀγαθὸν καὶ δημιουργικὸν οὐσιώδεις διαφορὰς εἴπομεν ἐπὶ θεοῦ, οὐχ ἁπλοῦς ἔσται, ἀλλὰ σύνθετος ». Καὶ πολλὰ ἐπεκρότησαν αὐτοὶ ἑαυτοὺς δικαιοῦντες, « σύνθετον — λέγοντες — ὁ Θεσσαλονίκης λέγει τὸν θεόν ». Ὁ δὲ πρὸς αὐτοὺς μόλις κατασιγασθέντας εἶπεν, ὅτι πᾶν τὸ συγκείμενον καὶ οὐσιώδεις διαφορὰς ἔχον σύνθετόν ἐστιν· ὁ δὲ θεὸς οὔτε τῶν συγκειμένων ἐστὶν οὔτε τῶν οὐσιώδεις διαφορὰς ἐχόντων· διὰ τοῦτο ἁπλοῦς ἐστι καὶ ἀσύνθετος, καὶ οὐχ ἁπλοῦς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἁπλότης. « Πρέπει δὲ ὑμᾶς γνῶναι τί ἐστιν οὐσιώδης διαφορά, οὕτω γὰρ νοήσομεν τὴν τοῦ ἁγίου φωνήν ».

11. « Οὐσιώδης οὖν ἐστι διαφορά, καθ᾽ ἣν διαφέρει οὐσία οὐσίας, ἀλλὰ καὶ κατὰ πλειόνων εἰδῶν καὶ οὐσιῶν ἑκάστη τῶν διαφορῶν· πρὸς δέ, καὶ συστατικαί εἰσι τῶν αὐτὰς κεκτημένων οὐσιῶν, ὡς καὶ ἀπὸ τούτων τῶν οὐσιωδῶν διαφορῶν τὸν ἑκάστης ὅρον γίνεσθαι οὐσίας. Ἐπεὶ οὖν μία καὶ ἀμερὴς παντάπασιν ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ καὶ παντάπασιν ἀπερινόητος αὕτη καθ᾽ ἑαυτήν, καὶ ὅρος αὐτῆς οὐδεὶς οὐδέπω καὶ τήμερον εὑρέθη οὐδ᾽ εὑρεθήσεται, οὐδέ τι τῶν περὶ αὐτῆς καὶ περὶ αὐτὴν λεγομένων συστατικόν ἐστιν αὐτῆς·
f. 228v || (αὕτη γάρ ἐστι μᾶλλον τῶν περὶ αὐτὴν ἡ σύστασις, ὡς μηδὲν κεκτημένη κατὰ μετοχήν· αὐτῆς γὰρ οὔσης, ἔστιν ἡ ἀϊδιότης καὶ ἡ ἀπειρία καὶ ἡ ἀτρεψία καὶ πᾶν ὅ τι τούτοις παραπλήσιον·) ἐπεὶ οὖν μία καὶ ἀμερὴς καὶ ἀπερίληπτος καὶ ὑπὲρ αἰτίαν πάντῃ τε καὶ πάντως καθ᾽ αὑτήν ἐστιν ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ, διὰ τοῦτο διαφορὰς οὐκ ἔχει οὐσιώδεις, οὐδὲ σύνθετός ἐστιν· οὐσιώδη δὲ καὶ φυσικὴν ἐνέργειαν ἔστι

[15] *legendum fortasse* ἡμᾶς, *ut verbum sequens* νοήσομεν *postulare videtur.*

tatis; non enim ex essentia divina sed ex eius voluntate creaturae profluunt » (1).

10. Interea Philosophus cum videret multos a suis asseclis sermones moveri eosdemque reici, exclamavit: « Velim et ego dicere ». Illi autem minime permiserunt, sed adduxerunt dictum divi Damasceni, quod sic se habet: « Divinitas simplex est et absque compositione. Sed si dicamus differentias essentiales constituere in Deo quod increatus, quod sine principio, quod bonus sit, quod creet, nequaquam simplex erit sed compositus » (2). Et multum plausibus perstrepebant semetipsos iidem approbantes, dum aiebant: « Compositionem inducit in Deum Thessalonicensis ». At vero hic ad ipsos aegre in silentium adductos respondit, omnia quidem combinata et differentiam essentialem habentia composita esse, Deum autem neque ex combinatis esse neque ex habentibus essentiales differentias; quapropter simplicem et incompositum exsistere, neque simplicem modo sed ipsam simplicitatem eum esse. « At vero oportet – inquit – ut sciatis quid sit essentialis differentia, hoc enim pacto verbum sancti doctoris intellegemus ».

11. « Igitur –[pergebat]– essentialis differentia illa est, qua essentia ab esssentia differt, sed et unaquaeque ex differentiis plerarumque specierum et substantiarum; addas etiam illas quae constitutivae sunt essentiarum ipsas possidentium, ita ut ex his essentialibus differentiis definitio uniuscuiusque substantiae resultet. Iam vero, quoniam essentia Dei una et omnino indivisibilis est, imo undequaque in se ipsa incomprehensibilis, adeo ut nullus unquam terminus definitionis eius inventus sit vel inveniri possit; praeterea, cum nihil eorum quae de ipsa vel circa ipsam dicuntur, constitutivum eius reddatur (nam ipsa potius consistere facit ea quae eandem circumeunt, nihil enim ipsa per participationem possidet, et, e contrario, eo quod ipsa exsistat, exsistunt et aeternitas et infinitudo et immutabilitas et quaecumque alia similia hisce sint); idcirco, inquam, quia essentia Dei una et indivisibilis et indefinibilis est et prorsus in se ipsa rationem exsistendi habet super omnem causam, nullam differentiam essentialem patitur neque compositionem admittit. Sed proprium unius essentiae est habere vi naturae naturalem et essentialem operationem, quemad-

(1) 1º quoad Damascenum, *De Fid. Orth.* I, 8; MG 94, 812 C-813 A. (Si bene perpendisset Palamas totum locum, hoc in favorem sui non attulisset). 2º quoad Maximum, cf. *Cent. IV de Caritate* 3-4; MG 90, 1048 CD (sed valet solum pro altera parte).

(2) Damascenus, *De Fid. Orth.* I, 9; MG 94, 833 B-836 A.

μιᾶς οὐσίας εἶναι φυσικῶς, ὥσπερ τὸ λαλεῖν μόνου τοῦ ἀνθρώπου, καὶ τὸ γράφειν μόνου τοῦ γράμματα εἰδότος. Διὰ τοῦτο μία ὢν οὐσία ὁ θεός, οὐσιώδεις μὲν διαφορὰς οὐκ ἔχει, οὐσιώδεις δὲ καὶ φυσικὰς κοινὰς ἔχει ἐνεργείας μηδὲν παραβλαπτούσας τὸ ἁπλοῦν καὶ ἑνιαῖον ταύτης, ὡς καὶ ὁ θεῖος Μάξιμος, ἡμῖν συμμαρτυρῶν φησι· ' Πληθύνεσθαι λέγεται ὁ θεὸς τῷ καθ' ἕκαστον εἰς παραγωγὴν τῶν ὄντων βουλήματι, προνοητικαῖς προόδοις πολλαπλασιαζόμενος· μένει δὲ ἀμερίστως εἷς, ὥσπερ ἥλιος ἀκτῖνας πολλὰς προπέμπων καὶ μένων ἐν τῇ ἑνότητι '. Ἔχει οὖν ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐνεργείας φυσικὰς καὶ οὐσιώδεις μηδὲν παραβλαπτούσας τὸ ἁπλοῦν καὶ ἑνιαῖον τῆς θείας φύσεως ».

12. Οἱ δὲ τοῦ φιλοσόφου πάλιν ἐβόων· « οὐσιώδεις καὶ ὁ ἅγιος εἶπεν ». Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης πάλιν· « οὐσιώδεις λέγει, ἀλλὰ διαφοράς, οὐκ ἐνεργείας. Κατὰ γὰρ τὸν αὐτὸν Δαμασκηνὸν θεῖον Ἰωάννην, ' ἀμήχανον οὐσίαν ἄμοιρον εἶναι φυσικῆς ἐνεργείας '. Καὶ εἰς τοῦτο ἀνεγνώσθη καὶ τοῦ μεγάλου Βασιλείου ῥῆσις, λέγοντος· « Οἱ κακόσχολοι ἐρωτῶσιν ἡμᾶς· ὃ οἶδας σέβεις ἢ ὃ ἀγνοεῖς; Καὶ πρὸς μὲν τὸ εἰδέναι ἡμᾶς, ἀπαντῶσι λέγοντες ὅτι τὴν τοῦ θεοῦ οὐσίαν γινώσκετε· εἰ δὲ ταύτην ἀγνοεῖν ὁμολογήσομεν, λέγουσι, λοιπὸν ὃ οὐκ οἴδατε προσκυνεῖτε. Ἡμεῖς δὲ λέγομεν, ὡς οὐχ ὁ τὴν οὐσίαν μὴ εἰδέναι φάσκων ὡμολόγησε τὸν θεὸν μὴ ἐπίστασθαι, τὴν γὰρ μεγαλειότητα τοῦ θεοῦ εἰδέναι λέγομεν καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν πρόνοιαν καὶ τὰ τοιαῦτα, οὐκ αὐτὴν δὲ τὴν οὐσίαν. Τὸ δὲ λέγειν, ὅτι πᾶν ὃ ἂν ἀπαριθμήσῃς τοῦ θεοῦ γνωστὸν οὐσία ἐστί, σόφισμά ἐστι μυρίας τὰς ἀπορίας ἔχον. Ἀλλ' αἱ μὲν ἐνέργειαι τοῦ θεοῦ ποικίλαι, ἡ δὲ οὐσία ἁπλῆ· ἡμεῖς δὲ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ θεοῦ γνωρίζειν λέγομεν τὸν θεὸν ἡμῶν, τῇ δὲ οὐσίᾳ αὐτοῦ προσεγγίζειν, οὐχ ὑπισχνούμεθα· αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος ».

13. Εὐθὺς οὖν ἐλάλησεν ὁ φιλόσοφος, ὅτι· « βλέπεις πῶς πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν αἱ ἐνέργειαι; λοιπὸν κτίσματά εἰσιν ». Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης πρὸς αὐτόν· « οὐκ ἀκούεις τοῦ εὐαγγελίου λέγοντος, ' ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστί; ' καὶ ἡ πρόνοια γοῦν τοῦ
f. 229 θεοῦ ἄνωθεν καταβαίνει || πρὸς ἡμᾶς, καὶ ἐπάνω πάντων ἐστὶν ἄκτιστος οὖσα ». Ὁ δὲ φιλόσοφος πάλιν· « εἴπερ ἔρχεται καὶ καταβαίνει,

modum loqui unius hominis est, et scribere, illius solum qui litteras norit. Quapropter divina essentia, cum una sit, differentias quidem essentiales non habet, habet autem essentiales et naturales communes operationes quae nihilo ipsius simplicitatem et unicitatem laedunt. Testis nobiscum est divus Maximus, cum ait: ‘ Multiplicari Deus dicitur quando, praevisoriis processibus, unicuique entium voluntate propinquat; manet autem indivisibiliter unus, solis instar, qui, multos emittens radios, in unitate permanet ’ (1). Itaque concludamus habere quidem Patrem et Filium et Spiritum Sanctum operationes naturales et essentiales, quibus tamen simplicitas et unicitas divinae essentiae nihil detrimenti capiant ».

12. Rursus asseclae Philosophi clamare: « Essentiales, et Sanctus ille dixit ». Et iterum Thessalonicensis: « Essentiales dicit, at differentias, non operationes. Nam iuxta divum ipsum Ioannem Damascenum, ‘ impossibile est naturali operatione essentiam destitui ’ (2). Et in hunc scopum lectus fuit locus magni Basilii, ubi ait: « Interrogant nos qui tempus terunt: Quod nosti colis, an quod ignoras? Si quod cognoscimus, respondemus, praesto illis occurrit obiurgatio: ergo essentiam divinam cognoscitis; si vero hanc ignorare fatemur, ipsi retorquent: igitur quod minime novistis colitis. Nos autem dicimus nequaquam illum qui se essentiam non nosse dicit, confessum iam esse Deum non exsistere. Dicimus enim cognosci a nobis maiestatem Dei et potentiam et providentiam et his similia, non vero eiusdem essentiam. Affirmare autem quidquid recensere quis posset cognoscibile in Deo, illud essentiam esse, sophisma est innumeris ineptiis refertum. Sed variae quidem sunt operationes, essentia vero simplex. Nos autem ex operationibus Dei cognosci a nobis dicimus Deum nostrum, sed ad ipsam essentiam eius accedere non pollicemur. Ipsius etenim operationes ad nos descendunt, essentia vero illius manet inaccessa » (3).

13. Cito ergo Philosophus prorumpens, « Viden -ait- quomodo ad nos descendunt operationes? ergo creaturae sunt ». Et ipsi Thessalonicensis: « Et non audis evangelica dicta, ‘ Qui de caelo venit, super omnes est? ’ Sic igitur et providentia divina de caelo ad nos descendit, sed super omnes est, utpote increata ». Et Philosophus

(1) Maximus, *Scholia in lib. De div. Nomin.* III, 11; MG 4, 232 C.

(2) Damascenus, *De Fid. Orth.* II, 23; MG 94, 949 AB.

(3) Basilius, *Epist. 234, ad Amphilochium*, 1; MG 32 868 B-869 B. – Citatio valde abbreviata. Verba « Οἱ κακόσχολοι ἐρωτῶσιν ἡμᾶς » non inveniuntur in S. Basilio. Omisisse videtur ea quae minus thesi palamiticae favent.

λοιπὸν καὶ μεταβαίνει ἀπὸ τόπου εἰς τόπον, ὅπερ τῶν ἀκτίστων καὶ ἀπεριγράπτων οὐκ ἐστίν ». Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης πρὸς αὐτόν· « ἀσώματά ἐστι καὶ ἀπερίγραπτα τὰ θεῖα, φιλόσοφε, διὸ καὶ πανταχοῦ ἐστι· τὸ δὲ πανταχοῦ ὄν, πῶς ἂν ἐκ τόπου εἰς τόπον μεταβῇ; ὥστε τὸ ἔρχεσθαι καὶ τὸ καταβαίνειν ἐπὶ τούτων οὐ τὸ μεταβαίνειν ἐστίν, ἀλλὰ τὸ φανεροῦσθαι. Φανεροῦται οὖν ἡ πρόνοια τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ θέλησις ἀπὸ τῶν ἀποτελεσμάτων, ἀλλ᾽ οὐ μεταβαίνει ἀπὸ τόπου εἰς τόπον ». Ὁ δὲ φιλόσοφος εἶπεν· « ἐγὼ τοῦτο μόνον οἶδα, ὡς ὁ θεὸς μία οὐσία τρισυπόστατός ἐστιν ». Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης· « οὐ τρισυπόστατος — ἔφη — μόνον, ἀλλὰ καὶ παντοδύναμος ἐξ ἀϊδίου ὁ θεός ἐστιν ».

14. Οἱ δὲ προσκείμενοι τῷ φιλοσόφῳ, τοῦτο ἀκούσαντες, πρὸς τὸν Θεσσαλονίκης εἶπον· « ἡμεῖς παρὰ τὸ πάντα δύνασθαι παντοδύναμόν φαμεν καλεῖσθαι τὸν θεόν, σὺ δὲ παντοδύναμον λέγεις τὸν θεόν, ὡς δοκῶν πᾶσαν αὐτὸν δύναμιν ἀκτίστως ἔχειν· ἔδει οὖν λέγεσθαι πασοδύναμον ». Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης πρὸς αὐτούς· « καὶ τὸ δύνασθαι — φησίν — οὐκ οὐσία ἐστίν, ἀλλὰ περὶ τὴν οὐσίαν, καὶ ὑμᾶς ἐξελέγχει τοὺς λέγοντας οὐσίαν μόνον καὶ ὑποστάσεις ἀλλ᾽ οὐχὶ καὶ δυνάμεις καὶ ἐνεργείας ἔχειν τὸν θεόν. Τί δέ; οὐδὲ τὴν γλῶσσαν γλῶτταν λέγετε, καὶ θάλατταν τὴν θάλασσαν, τόν τε πάσσαλον καὶ πάτταλον, καὶ τήμερον τὸ σήμερον, ἵν᾽ ἐπιγνόντες τοῦ « τ » πρὸς τὸ « σ » πολὺ τὸ συγγενὲς ὑπάρχον τῶν ἀλόγων τούτων ἀπόσχησθε προφάσεων;. Ἵνα δὲ καὶ τοῦτο νῦν ἀφῶ, τὸ δύνασθαι καὶ τὸ δύναμιν ἔχειν οὐδὲν σχεδὸν διενήνοχε· καὶ οὐκ ἔστι δύνασθαι τὸν μὴ δύναμιν ἔχοντα. Οὐκοῦν εἰ παρὰ τὸ πάντα δύνασθαι παντοδύναμός ἐστιν ὁ θεὸς ἐξ ἀϊδίου, καὶ πᾶσαν οὐκοῦν ἐξ ἀϊδίου καὶ ἀκτίστως ἔχει δύναμιν. Διὸ καὶ ὁ μέγας Διονύσιος ἐν ὀγδόῳ τῶν περὶ θείων ὀνομάτων· ‘Δύναμις — φησί — λέγεται ὁ θεός, ὡς πᾶσαν δύναμιν ἐν ἑαυτῷ προέχων καὶ ὑπερέχων’. Διὰ γοῦν τὸ προέχειν φάναι πᾶσαν δύναμιν ἐξ ἀϊδίου καὶ ἀκτίστως ἔχειν τὸν θεὸν ἡμᾶς ἐδίδαξε καὶ οὕτως εἶναι παντοδύναμον ».

15. « Εἰ δέ τίς ἐστιν ἐπὶ τοσοῦτον ἀνοηταίνων, ὡς καὶ πᾶσαν δύναμιν ἀκούων προέχειν τὸν θεόν, μὴ ὁμολογεῖν δυνάμεις φυσικὰς καὶ ἀκτίστους ἔχειν τὴν θείαν φύσιν, ἀκουέτω τοῦ τὰ θεῖα σοφοῦ Μαξίμου γράφοντος πρὸς Ἰωάννην, ᾧ Σύμπονος τὸ ἐπώνυμον· ‘Διὰ τοῦτο δύο φύσεις οἱ θεῖοι πατέρες ἐκήρυξαν ἐπὶ τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ, ἐπειδὴ τὰς οὐσιώδεις τῶν φύσεων ἑώρων ἐπ᾽ αὐτοῦ δυνάμεις καὶ ἐνερ-

denuo: « Siquidem venit et descendit, reliquum est ut a loco in locum mutetur, quod sane increati et incircumscripti non est proprium ». Thessalonicensis autem ad ipsum: « Immateriale est, Philosophe, quod incircumscriptum est et divinum, ideoque ubique est. Iam, quod est ubique, quo pacto e loco in locum transiret? Itaque venire et descendere, cum de his agitur, nequaquam mutari sed apparere significat. Ergo providentia divina, vel potentia, vel voluntas eius apparent quidem ex effectibus, locum autem pro loco non mutant ». Respondit Philosophus: « Id ego solummodo scio, unam essentiam tripersonalem Deum esse ». Cui adhuc Thessalonicensis: « Neque solum – ait – Deus tripersonalis est, sed etiam omnipotens ab aeterno ».

14. Tum Philosophi asseclae, haec audientes, Thessalonicensi dixerunt: « Existimamus nos omnipotentem vocari Deum ex eo quod omnia possit; videris autem tu sic eum appellare, ut qui omnem potentiam increato modo possideat; oporteret ergo ipsum dici *totius potentiae* ». Quibus Thessalonicensis: « Potens esse –respondit– non essentia ipsa est, sed quid essentiam circumstans; hoc autem vos redarguit, qui dicitis solum essentiam et personas esse Deum, et virtutes et operationes excluditis. Quid ergo? Nonne indifferenter dicitis *glossan* et *glottan*, *thalattan* et *thalassan*, *passalon* et *pattalon*, *temeron* et *semeron?* si forsitan animadvertentes naturalem inter *tau* et *sigma* cognationem ab huiusmodi ineptis praetextibus desciscitis. Verum ut haec etiam nunc relinquamus, posse et potentiam habere nihilo fere discernuntur, neque enim possible est ut possit qui potentiam non habet. Iam vero, si ex eo quod omnia possit omnipotens ab aeterno Deus est, igitur ab aeterno et increato modo omnem habet potentiam. Quare sic magnus Dionysius in octavo De divinis Nominibus: ' Potentia Deus dicitur –ait–, ceu qui potentiam omnem in se ipso continet et supergreditur ' (1). Dicendo itaque Deum continere omnem potentiam ab aeterno et increato modo, etiam sic nos edocuit ipsum omnipotentem esse ».

15. « Sed si quis –[pergit]– usque adeo hebes est ingenio, ut, audiens Deum omnem potentiam continere, non simul confiteatur naturam divinam naturales et increatas virtutes habere, sentiat divina sapientem Maximum, cum ad Ioannem, cui cognomen est Symponos, scribit: ' Idcirco in uno Christo duas naturas Sancti Patres proclamarunt, quia in ipso essentiales [duarum] naturarum virtutes et operationes

(1) Ps-Dionysius, *De div. Nominibus* VIII, 2; MG 3, 889 D.

γείας’. Καὶ ἀνωτέρω μικρόν· ‘Κατὰ τοὺς θείους — φησί — πατέ- f. 229v ρας, ἐπὶ τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ πολλὰς καὶ ἀναριθμήτους ‖ τὰς θείας αὐτοῦ καὶ ἀνθρωπικὰς ἐπιστάμεθα ἐνεργείας· μίαν μὲν τὴν θείαν, ἐξ ἧς αἱ πολλαὶ καὶ θεῖαι κυρίως καὶ ἀόριστοι προέρχονται ἐνέργειαι’. Καὶ ὁ Ἀθανάσιος ἐν τῷ κατὰ ἑλλήνων λόγῳ· ‘Μόνος ἐστὶν ὁ υἱός, εἰκὼν ἀπαράλλακτος τοῦ πατρός. Τίς οὖν ἂν ἐξαριθμήσειε τὸν πατέρα, ἵνα καὶ τοῦ λόγου τούτου τὰς δυνάμεις ἐξεύρῃ;’ Ἀλλὰ καὶ ὁ μέγας Βασίλειος ἐν τοῖς πρὸς Εὐνόμιόν φησι· ‘Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἁπλοῦν τῇ οὐσίᾳ, ποικίλον ταῖς δυνάμεσιν, ὅλον ἑκάστῳ παρὸν καὶ ὅλον ἁπανταχοῦ ὄν, ἀπαθῶς μεριζόμενον καὶ ὁλοσχερῶς μετεχόμενον, κατὰ τὴν εἰκόνα τῆς ἡλιακῆς ἀκτῖνος’. Ὁρᾷς ὅτι κατὰ τὴν εἰκόνα τῆς ἡλιακῆς ἀκτῖνος ἀμερίστως μερίζεται, οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ κατὰ τὴν δύναμιν τὸ θεῖον πνεῦμα, ὡς μίαν ταύτην καὶ πολλὰς κατ᾽ ἐκείνην καλεῖσθαι εὐσεβῶς, εἰ καὶ ἐν ἑκάστῃ τῶν θείων δυνάμεών τε καὶ ἐνεργειῶν ὅλον ἀμερῶς ἐστιν αὐτό; Ἆρ᾽ οὖν ἔνι λέγειν εὐσεβῶς καὶ ποικίλον τὸ θεῖον εἶναι πνεῦμα κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ πολλὰς οὐσίας εἶναι τούτου, καθάπερ καὶ δυνάμεις; Οὐμενοῦν».

16. «Εἰ δέ τις λέγει, πρὸς ἡμᾶς μερίζεσθαι τὴν θείαν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν, κἀντεῦθεν μανθανέτω τὴν διαφορὰν τῆς θείας οὐσίας πρὸς τὴν θείαν ἐνέργειαν, οὐ γὰρ καὶ ἡ θεία οὐσία πρὸς ἡμᾶς μερίζεται, ἀλλὰ καὶ ἡ θεία ἐνέργεια· οὐχ ὅτι μερίζεται ἀμερίστως, διὰ τοῦτο καὶ κτίζεται, ἄπαγε, κτίζει δὲ μᾶλλον τὰς ἐν τοῖς οὖσι διαφόρους οὐσίας καὶ τὰ ταύταις ἐνθεωρούμενα· οὐδὲ ὅτι καὶ διαιρετῶς νοεῖται καὶ ἡνωμένως παρ᾽ ἡμῶν, οὐχ οὕτως ἔχει κατὰ ἀλήθειαν. Κατὰ γὰρ τὸν μέγαν Διονύσιον, ‘οὕτως ἡμεῖς τὰ θεῖα καὶ ἑνοῦν τῷ λόγῳ καὶ διακρίνειν σπεύδομεν, ὡς αὐτὰ τὰ θεῖα καὶ ἥνωται καὶ διακέκριται’». Πάλιν οὖν ὁ φιλόσοφος πρὸς τὸν Θεσσαλονίκης εἶπεν· «ἔχει ὁ θεὸς ἁπλότητα;» Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης πρὸς αὐτόν· «ναί — φησίν —, ἔχει ὁ θεὸς ἁπλότητα. Ἐρωτῶ οὖν τὴν σὴν φιλοσοφίαν· κτιστή ἐστιν ἡ ἁπλότης τοῦ θεοῦ, ἢ ἄκτιστος;». Ὁ δὲ φιλόσοφος οὐκ ἀπεκρίθη. Πάλιν οὖν ὁ Θεσσαλονίκης πρὸς αὐτόν· «εἰ κτισιή ἐστιν ἡ ἁπλότης, ὕστερον λοιπὸν προσεγένετο τῷ θεῷ, καὶ ἦν ὅτε ἦν ὁ θεὸς σύνθετος. Ἐπεὶ δὲ ἐξ ἀϊδίου ἐστὶν ἁπλοῦς, ἐρωτῶ τὴν σὴν αὖθις φιλοσοφίαν· ἡ ἁπλότης τοῦ θεοῦ οὐσία τοῦ θεοῦ ἐστιν,

3 τὴν θείαν] *videtur deesse verbum* οὐσίαν *vel* φύσιν. 17 οὐμενουν *ms.*

perceperunt ' (1). Et paulo superius: ' Iuxta Sanctos Patres -inquit- in uno Christo multas sine numero, divinas et humanas, operationes statuimus; unam quidem (essentiam) divinam, a qua multae et divinae et illimitatae operationes promanant ». Et Athanasius in Oratione contra Gentes: ' Filius unus est, imago immutabilis Patris. Quis igitur enumeraret (perfectiones) Patris, ut et Verbi huius virtutes inveniret? ' (2). Sed et magnus Basilius in (libris) contra Eunomium scribit: ' Spiritus Sanctus essentia simplex est, virtutibus varius, totus singulis praesens et totus ubique, absque detrimento divisus et totaliter participatus, radiorum solis instar ' (3). Videsne quomodo ad exemplum solaris radii divinus Spiritus sine divisione dividatur, non quidem secundum essentiam, sed secundum virtutem, ita ut secundum illam unus et multus secundum hanc religiose vocetur, qui in unaquaque divinarum virtutum et operationum totus sine divisione est? Num igitur licebit pie asserere divinum Spiritum varium etiam esse essentiae ratione eique essentias multas esse quemadmodum et virtutes? Minime gentium ».

16. « Quodsi quis – [perrexit adhuc] – diceret divinam virtutem et operationem nobis distribui, exinde etiam differentiam essentiae divinae et divinae operationis addiscat; neque enim divina essentia dividitur nobis, sed operatio Dei. Verumtamen non quia indivise dividitur, idcirco creatur, apage!, cum potius ipsa diversas rerum substantias et quae in illis spectantur creet; neque quod seiunctim a nobis vel coniunctim cogitetur, ita reapse fit. Nam ex magno Dionysio ' sic nos unire sermone vel dividere divina curamus, ut ea ipsa divina unita vel discreta sunt ' (4). Rursus ergo Philosophus ad Thessalonicensem quaesivit: « Habetne Deus simplicitatem? ». Cui ille: « Certe – inquit –, Deus simplicitatem habet. Sed interrogo vicissim philosophiam tuam: estne creata simplicitas Dei, an increata? ». Philosophus autem non respondit. Ergo iterum Thessalonicensis ad ipsum: « Si creata simplicitas est, necessario consequitur ipsam posterius Deo accessisse, et tempus fuit cum Deus compositus apparuit; sin autem ab aeterno simplex exsistit, adhuc philosophiam tuam interrogabo: simplicitas Dei estne essentia divina, an non? ». Sed Philo-

(1) Haec epistula S. Maximi ad Ioannem Symponos in collectionius editis non adest.

(2) ATHANASIUS, *Oratio contra Gentes*, 46-47 (ad sensum); MG 23,93BC.

(3) BASILIUS, *Liber de Spiritu Sancto* (non *Contra Eunomium*) IX, 22; MG 32, 108 C.

(4) PS-DIONYSIUS. *De div. Nomin.* II, 6; MG 3, 644 CD.

ἢ οὐκ ἔστιν οὐσία; ». Ὁ δὲ οὐδὲ πρὸς τοῦτο ἤθελεν ἀπολογεῖσθαι. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης προήγαγε τὸν θεολόγον λέγοντα φανερῶς· « Οὐ γὰρ δὴ φύσις τῷ θεῷ ἡ ἁπλότης ».

17. Ἐν τούτοις ὁ φιλόσοφος ἀνοίξας αὐτοῦ τὸ βιβλίον καὶ πολλάκις τὰ φύλλα μετακινήσας, εἶτα ἀνέγνω λέγων, ὅτι φυσικὸς καὶ ἐνούσιός ἐστι τῷ πατρὶ ὁ υἱός, ὥστε ἐπὶ τοῦ θεοῦ ταὐτόν ἐστι καὶ ἀδιάφορον φύσις καὶ φυσικόν, οὐσία τε καὶ οὐσιῶδες. Ὁ δὲ Θεσσα-
f. 230 λονίκης || προσέχειν παρακαλέσας τοὺς παρακαθημένους τοῖς λεγομένοις τὸν νοῦν, « φύσις, εἶπε, καὶ οὐσία ἕν ἐστι καὶ ἀδιάφορον ἐπὶ τοῦ θεοῦ· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ φυσικὸν καὶ οὐσιῶδες ταὐτὰ καὶ ἀδιάφορα. Ἐπεὶ οὖν ἡ φύσις ἓν καὶ ἀδιάφορον τῇ οὐσίᾳ ἐπὶ τοῦ θεοῦ, οὐδεὶς ἂν εἴποι ποτὲ τῶν εὖ εἰδότων τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ ἔχειν καὶ φύσεις· ἐπεὶ τὸ ἔχον οὗ ἔχει κατά τι διαφέρει. Τὴν γοῦν οὐσίαν ἔχειν καὶ φύσιν ἢ φύσεις, οὐδεὶς ἂν εἶπε· τὴν δὲ θείαν οὐσίαν ἔχειν φυσικὰ καὶ οὐσιώδη, πάντες οἱ ἅγιοι θεολογοῦσι ». Καὶ προηνέχθη ῥῆσις τοῦ ἁγίου Μαξίμου, λέγοντος ἔχειν τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ οὐσιώδεις ἐνεργείας καὶ φυσικὰ θελήματα. Ὅτι γοῦν πληθυντικῶς προήνεγκεν ὁ μέγας ταῦτα, τὴν δὲ φύσιν ἑνικῶς, καὶ ὅτι τὴν φύσιν εἴρηκεν ἔχειν αὐτά, διαφέρειν ἔδειξε ταῦτα τῆς φύσεως κατά τι. Καὶ Διονύσιος γὰρ ὁ μέγας ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν περὶ θείων ὀνομάτων φησί, ' προορισμοὺς καλεῖσθαι καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικά, καθ' οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν ' ». Ὁ δὲ φιλόσοφος εἶπεν, ὅτι « ὁ θεὸς ἔχει πάντως ὕπαρξιν· ὅτι γοῦν ὕπαρξιν ἔχει ὁ θεός, διαφέρει κατά σε τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ ».

18. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης πρὸς αὐτόν· « εἴπερ ὕπαρξιν — ἔφη — τὴν οὐσίαν λέγεις, ὅταν μὲν λέγῃς ὅτι ὕπαρξιν ὁ θεὸς ἔχει, ἐπεὶ ὁ θεὸς καὶ τρισυπόστατός ἐστι καὶ παντοδύναμος, ἀπό τινος τῶν περὶ τὴν φύσιν πάντως αὐτὸν καλεῖς. Ὥσπερ ἂν εἰ καὶ τὴν λογικὴν ψυχὴν εἴποι τις ἔχειν νοῦν, ἐπεὶ γὰρ ἡ λογικὴ ψυχὴ ἔχει καὶ διάνοιαν, ἀπὸ ταύτης αὐτὴν καλεῖ, εἴπερ ὅλως νοῦν ἔχει ἡ τοῦ εἰπόντος τοῦτο φωνή. Εἰ δὲ σύ, ὦ φιλόσοφε, τὸν θεὸν ὕπαρξιν λέγων ἔχειν καὶ οὐσίαν, καὶ αὐτὸ τὸ θεὸν λέγειν τὴν ὕπαρξιν λέγεις, οὐδὲν ἕτερον λέγεις ἢ ὅτι ἡ

6 ταυτόν *ms.* 10 ταυτὰ *ms.*

sophus nec etiam ad haec respondere voluit. Tunc vero Thessalonicensis Theologum adduxit aperte dicentem: « Etenim reapse natura Dei minime simplicitate constituitur » [1].

17. Philosophus interea, parvum suum librum aperiens et folia saepius circumvolvens, tandem legit ubi dicebat unius naturae et essentiae Filium esse cum Patre, ita ut in divinis idem omnino et sine differentia natura et naturale, essentia et essentiale sint. At Thessalonicensis, circumsedentes invitans ut attentionem dictis praestarent, ita locutus est: « Natura et essentia unum et indistinctum in Deo sunt, et pariter identica et indistincta naturalia et essentialia. Iam vero, siquidem natura unum idemque cum essentia in Deo est, nemo rationis compos unquam diceret essentiam Dei naturas habere; habens enim ab his quae habet quodammodo differt. Igitur essentiam habere naturam vel naturas, nullus affirmaret, et tamen sancti omnes theologicae scientiae gnari asserunt essentiam divinam naturalia et essentialia possidere ». Et adducta fuit sententia sancti Maximi, dicentis habere divinam essentiam essentiales operationes et naturales voluntates. « Igitur – [arguebat] – si magnus hic pluraliter illa, singulariter autem naturam protulit, si insuper naturam illa possidere affirmavit, eo ipso ostendit naturalia a natura secundum quid differre. Etenim magnus Dionysius in quinto De divinis Nominibus ait ' praedefinitiones vocari et divinas et bonas voluntates, rerum definitrices et effectrices, secundum quas qui est supra substantiam omnia quae sunt praedefinivit et produxit ' [2]. Tum Philosophus obiciens, « Deus – inquit – exsistentiam omnino habet; si igitur exsistentiam habet Deus, ab exsistentia ipsiusmet differt, iuxta te ».

18. Verum ei Thessalonicensis: « Quandoquidem – ait – essentiam exsistentiam dicis, cum affirmas exsistentiam Deum habere, quoniam Deus et tripersonalis et omnipotens est, omnino sic eum vocas a quadam re quae naturam circumstat. Idem est ac si diceret quis animam rationalem habere mentem, nam siquidem rationalis anima habet et intelligentiam, ab hac illam appellat, si prorsus sensum habet sic loquentis assertio. Sed si tu, o philosophe, cum Deum existentiam et essentiam habere dicis, intelligis exsistentiam ac si poneretur pro ipso quod est Deus, nihil aliud affirmas nisi quod exsis-

(1) G. NAZIANZENUS, *Orat. XLV, In sanctum Pascha,* 3; MG 36, 628 B.

(2) PS-DIONYSIUS, *De div. Nomin.* V, 8; MG 3, 824 C. – Citatio (perperam allata) sic habetur : « Παραδείγματα δέ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν Θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιοὺς καὶ ἑνιαίως προϋφεστῶτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμοὺς καλεῖ καὶ...

ὕπαρξις ἔχει ὕπαρξιν καὶ ἡ οὐσία ἔχει οὐσίαν· ὃ καὶ ἀκοῦσαι καὶ εἰπεῖν ἄτοπον δοκεῖ καὶ ἀνόητον. Ὅμως ἐπεὶ κατὰ τοὺς θεοφόρους εἴωθεν ἡ γραφὴ μὴ μικρολογεῖσθαι περὶ τὰς λέξεις, εἴ τις καὶ ἐνύπαρκτον εἴποι ἢ ἐνούσιον αὐτὴν τὴν οὐσίαν, οὐ διοισόμεθα, ἐπαναλάβωμεν δὴ τὸν λόγον τῇ ἀληθείᾳ τῶν πραγμάτων προσέχοντες καὶ τῇ δυνάμει τοῦ σκοποῦ τῶν λεγόντων, ἀλλ' οὐ ταῖς λέξεσιν ».

19. « Εἴπομεν οὖν — ἔφη — πρότερον καὶ ἐδειξάμεν φυσικὰ πᾶσαν φύσιν ἔχειν, φυσικῶς δὲ ἔχει καὶ ὁ θεὸς καὶ ὁ ἄνθρωπος ὡς πατὴρ τὸ γεννᾶν καταλλήλως ἑαυτῷ ἑκάτερος, ἀλλὰ καὶ τὸ δημιουργεῖν ἔχει φυσικῶς, ὁ μὲν ἄνθρωπος ἐξ ὑποκειμένης ὕλης, ὁ δὲ θεὸς ἐκ μὴ ὄντων· γεννᾷ δέ, φυσικῶς μέν, τὸ ὁμοούσιον αὐτοῦ ἑκάτερος, δημιουργεῖ δὲ οὐχὶ τὸ ὁμοούσιον αὐτῷ. Διὰ τοῦτο τὸ μὲν γεννηθὲν φύσις ἐστὶν ἡ αὐτὴ τῷ γεννήσαντι, καὶ φυσικὸν λέγεται τοῦ πατρός, ἀλλὰ γέννημα, καὶ υἱός, καὶ οὐχ ἁπλῶς τῆς φύσεως, ἀλλὰ τοῦ γεννήσαντος f. 230v πατρός· τὸ δὲ νοεῖν ἢ τὸ δημιουργεῖν || φυσικόν ἐστι τοῦ νοῦ καὶ τοῦ δημιουργοῦντος, ἀλλ' οὐχὶ φύσις ἐστίν, ἀλλ' ἐνέργεια μόνον, καὶ τὰ δημιουργήματα οὐ τῆς αὐτῆς τοῦ δημιουργοῦντος φύσεώς ἐστιν, ἄπαγε! ».

20. « Ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τοῦ ἀνθρώπου γεννηθεὶς υἱὸς οὐκ ἐν τῷ γεννήσαντί ἐστιν, εἰ καὶ φύσις ἐστὶ μὴ διαφέρουσα τοῦ γεννήσαντος· ὁ δὲ ἐκ τοῦ ἀνωτάτω πατρὸς πρὸ αἰώνων γεννηθεὶς υἱὸς ἐν τῷ πατρὶ ἀχωρίστως καὶ ἀϊδίως καὶ ἀνεκφοιτήτως μένει καὶ φύσις ἐστὶν ἡ αὐτὴ τῷ γεννήτορι. Διὰ τοῦτο καὶ οὐσία καὶ ἐνούσιος ὁ πρὸ αἰώνων γεννηθεὶς υἱός ἐστι καὶ ἀνθυπόστατος καὶ ἐνυπόστατος· ἡ δὲ δημιουργικὴ δύναμις, καὶ ἡ θεία πρόνοια, καὶ ἡ θεία θέλησις, καὶ τὰ τοιαῦτα, μία οὖσα καὶ ἡ αὐτὴ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἐν τῷ θεῷ μέν εἰσιν ἐξ ἀϊδίου, οὐκ ἔστι δὲ τούτων ἕκαστον ἀνθυπόστατον οὐδὲ οὐσία. Εἰς τοῦτο γὰρ καὶ ὁ θεῖος Κύριλλος ἡμῖν συμμαρτυρεῖ, λέγων ὡς ' εἴπερ ἕκαστον τῶν τῷ θεῷ προσόντων φυσικῶς ἐν οὐσίας τάξει κείσεται, πῶς οὐκ ἔσται σύνθετος ὁ κατὰ τὴν οὐσίαν ἁπλοῦς; ὅπερ καὶ ἐννοεῖν ἀτοπώτατον '. Καὶ πάλιν αὐτός· ' Οὐκ οὐσία τὸ ἀγέννητον, καὶ τὸ ἄφθαρτον, καὶ τὸ ἀθάνατον, καὶ τὰ τοιαῦτα· εἰ γὰρ ἕκαστον τούτων οὐσίαν σημαίνει, ἐκ τοσούτων οὐσιῶν σύγκειται ὁ θεός, ὅσαπερ ἂν αὐτῷ φυσικῶς προσόντα φαίνεται ' ».

21. « Ἀλλ' οὐδ' εἰ ταῦτά τις πάντα συλλαβὼν οὐσίαν εἶναι φαίη

[21] προαιώνων *ms., sicut etiam paulo inferius.*

tentia exsistentiam habeat habeatque essentiam essentia; verum haec vel audire vel loqui absurdum et insipiens videretur. Tamen quoniam apud sanctos Deo afflatos scribi usitatum est quisquilias in verbis minutius agitandas non esse, si quis ipsam (divinam) essentiam exsistentem vel essentialem diceret, minime dissentiar, cum potius ad sensum revertamur eumque rerum veritati et vi et intentioni eorum quae dicuntur, non iam dictionibus ipsis, aptemus ».

19. « Igitur – pergebat – asseruimus primum et ostendimus omnem naturam naturalia habere, pertinereque ad naturam quod et Deus et homo, qui pater sit, uterque modo sibi consentaneo gignat, itemque quod creet, homo quidem ex praesupposita materia, Deus vero ex nihilo; sed in gignendo, et quidem secundum naturam, uterque consubstantiale sibi parit, in creando autem nullo modo. Quapropter quod gignitur natura quidem est id ipsum ac generans patrisque naturale dicitur, et nihilominus progenies et filius non naturae simpliciter est, sed generantis patris; quod autem cogitatur vel creatur naturale sane est cogitantis vel creantis, sed nullatenus natura, at operatio solum; res enim creatas ipsius naturae esse ac earum conditorem, cave dicas! ».

20. « Quin adhuc, filius ex homine generatus, etsi natura non differt a generante, in ipso non est; Filius vero a saeculis ex altissimo Patre genitus, aeterne in ipso Patre et indivise et inseparabiliter manet et eadem natura ac Genitor est. Quam ob rem aeternaliter generatus Filius et essentia et in essentia est et pro persona supponit et est in persona; at vero creativa virtus, et divina providentia, et voluntas divina, et alia huiusmodi etiamsi unum idemque sint pro Patre et Filio et Spiritu Sancto, in Deo quidem sunt ab aeterno, non autem unumquodque eorum pro persona supponit neque essentia est. Etenim in hoc testis nobiscum est divus Cyrillus, inquiens: ‘ Si quodvis ex his quae Deo insunt naturaliter in ordine essentiae ponetur, quomodo non erit compositus qui simplex est secundum essentiam? ’ (1). Et rursus ipse ait: ‘ Non ad essentiam pertinet ingenitum esse, et incorruptibile, et immortale, et similia. Nam si quodvis horum essentiam significat, tot Deus constituitur essentiis, quot ipsi naturaliter inesse inveniuntur ’ (2).

21. « Sed etiamsi quis – ⌊addidit⌋ –, omnia haec simul accipiens,

(1) Cyrillus, *Thesaurus* XXXI; MG 75, 444 BC (cf. etiam 448 CD).

(2) Cyrillus, *Thesaurus* XXXI; MG 75, 444 C. Item II; ibid., 28 C. (Eadem idea continetur per integra capita II-III; ibid., 28 C-36 D).

τοῦ θεοῦ, καλῶς ἐρεῖ καὶ εὐσεβῶς. Εἰ γὰρ τοῦτ᾽ ἦν εὐσεβὲς εἰπεῖν, καὶ ὁρισμὸς οὐκοῦν ἐστι τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ, ὃ καὶ ἐννοῆσαι δυσσεβές· ἀλλὰ καὶ συστατικά, μὴ δεικτικὰ δὲ μόνον τὰ περὶ αὐτὴν εὑρεθήσονται αὐτῆς, ὃ καὶ τοῦτο οὐδὲν ἧττον εὐσεβές, αὕτη γάρ ἐστι μᾶλλον τῶν περὶ αὐτὴν ἡ σύστασις. Πρὸς δὲ τούτοις οὐδὲ ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν καὶ τούτων ἐκ τῶν κτισμάτων νοουμένων, ἀλλὰ ἐκ τῶν κατ᾽ αὐτὸν ὁ θεὸς γνωσθήσεται· πάντως δὲ καὶ τοῦτο τῶν ἀτοπωτάτων, ἔτι γε μὴν καὶ σύνθετος ἔσται ὁ κατ᾽ οὐσίαν ἁπλοῦς, ὡς ἀνωτέρω καὶ τὸν θεῖον Κύριλλον προηνέγκαμεν σαφῶς εἰπόντα ». Ὁ δὲ φιλόσοφος πάλιν εἶπεν, ὅτι « ἡ θέλησις καὶ τὰ τοιαῦτα σχέσεις εἰσί· καὶ τί ταῦτα προάγεις εἰς τὸ μέσον; ». Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης πρὸς αὐτόν· « ναί — φησίν —, ἡ θέλησις σχέσις ἐστὶ τοῦ θέλοντος πρὸς τὰ θεληθέντα, καὶ ἡ θεία πρόνοια σχέσις ἐστι τοῦ προνοοῦντος πρὸς τὰ προνοούμενα· ἡ γοῦν σχέσις τῶν πρός τί ἐστι καὶ οὐσία πάντως οὐκ ἔστιν, ἢ οὐσίαν εἶναι λέγεις τὴν σχέσιν, φιλόσοφε; ». Ὁ δὲ καὶ ἄκων ὡμολόγησε μὴ εἶναι οὐσίαν. Καὶ πάλιν ὁ Θεσσαλονίκης πρὸς αὐτόν· « τί οὖν; ἐπεὶ ἡ θεία πρόνοια τῶν πρός τί ἐστι καὶ οὐκ οὐσία, κτιστή ἐστι ἢ ἄκτιστος; ». Καὶ τοῦτο πολλάκις πρὸς αὐτὸν ἐρωτήσαντος τοῦ Θεσσαλονίκης, ἐκεῖνος οὐκ ἤθελεν ἀπόκρισιν δοῦναι, τὴν οἰκείαν καταδίκην, ὡς ἔοικε, νοῶν.

f. 231 22. Τότε ὁ Θεσσαλονίκης· « τίς, εἶπε, τῶν εὐσεβῶν || οὐκ οἶδεν ἀδιστάκτως, ὅτι ἡ τοῦ θεοῦ πρόνοια ἄκτιστός ἐστι καὶ προαιώνιος, εἰ καὶ οὐσία οὐκ ἔστι; Πάντα γὰρ προεῖδεν ὁ θεὸς καὶ προώρισε προαιωνίως, εἰ καὶ προήγαγεν ἃ προώρισε κατὰ καιρόν· θεὸν δὲ ὅταν εἴπω, τὸν πατέρα λέγω καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, κοιναὶ γάρ εἰσι, κατὰ τὸν θεῖον Μάξιμον, τῆς τρισυποστάτου διακεκριμένης ἑνάδος αἱ δημιουργικαὶ πρόνοιαί τε καὶ ἀγαθότητες. Τίς οὖν οὐκ οἶδεν, ὅτι ἡ πρόνοια τοῦ θεοῦ καὶ πρὸ τῆς κτίσεώς ἐστιν ἁπάσης; Ἐδεῖτο γὰρ ἡ κτίσις καὶ πρὶν γενέσθαι τῆς τοῦ θεοῦ προνοίας, ὥστε γενέσθαι κατὰ τὸν δέοντα καιρόν. Μανθανέτω δὴ καὶ ἄκων ὁ φιλόσοφος, ὅτι ἡ θεία πρόνοια ἄκτιστος καὶ οὐσιώδης ἐνέργειά ἐστι θεοῦ καὶ οὐκ οὐσία, καθά φησι καὶ ὁ μέγας Ἀθανάσιος, γράφων· ‘ Οὐ κατὰ ἄλλην καὶ ἄλλην πρόνοιαν ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς ἐργάζεται, ἀλλὰ κατὰ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν οὐσιώδη τῆς θεότητος ἐνέργειαν ’. Ἀλλ᾽ ἐπεὶ

10 ἡ] *posset etiam legi* καὶ *(maculam habet ms.).*

illa diceret essentiam Dei esse, nec sic quidem recte et pie loqueretur. Etenim si id religiose dici fas esset, ergo etiam definitio essentiae Dei daretur, quod vel cogitare impium esset; imo etiam circa ipsam non demonstrativa solum et constitutiva invenirentur, quo nihil unquam minus religioni consonum, cum ab ipsa potius quae eandem circumstant constituantur. Addas quod nec Deus cognosceretur ex his quae sunt circa ipsum neque ex creaturis per ratiocinium, sed ex his quae secundum essentiam eius sunt. Verum id absurdissimum omnino, quin etiam compositionem revera inferet illi qui per essentiam simplex est, quemadmodum aperte dicebat divus Cyrillus superius adductus ». Institit Philosophus, inquiens: « Voluntas et similia relativa sunt; ad quid haec in medium profers? ». Et Thessalonicensis ad ipsum: « Certe – respondit –, voluntas relationem dicit volentis ad volita, et providentia divina habitudinem servat providentis ad res provisas. Habitudo, videlicet, est quid relativum et prorsus essentia non est. An essentiam esse habitudinem putas, Philosophe? ». Ille autem, etsi invitus, essentiam non esse fateri debuit. Iterumque Thessalonicensis ad ipsum: « Quid igitur? quandoquidem divina providentia relativum quid est et non essentia, creatane est an increata? ». Attamen etiam saepius hanc ad ipsum interrogationem volvente Thessalonicense, nullum ille responsum dare voluit. Nimirum propriam damnationem, ut videtur, persentiebat.

22. Tunc Thessalonicensis: « Ecquis est vir religiosus – ait –, qui indubie nesciat providentiam Dei increatam esse et aeternam, etiamsi essentia non sit? Providit enim Deus et praedefinivit ante saecula, quamvis ea quae prius decidit, in tempore produxerit. Cum autem Deum dico, Patrem intellego et Filium et Spiritum Sanctum; communes enim sunt, iuxta divum Maximum, tripersonaliter distinctae unitatis providentiae et bonitates creatrices. Quis igitur nescit divinam providentiam ante omnem creaturam exsistere? Necesse enim erat providentiam Dei exsistere prius, ut creatio opportuno tempore fieret. Discat profecto, velit nolit, Philosophus divinam providentiam increatam esse, et essentialem operationem Dei esse, non autem esse essentiam, sicut magnus Athanasius ait, sic scribens: ' Non secundum aliam et aliam providentiam Pater et Filius operantur, sed secundum unam eandemque operationem essentialem divinitatis ' (1). Verum enim vero quoniam, iuxta Philosophum, quod essen-

(1) Sententia saepius repetita in ATHANASIO. Cf. v. gr. *Epist. ad episcopos Aegypti et Libiae*, 17 (MG 25, 577 AB); *Orat. II contra Arianos*,

κατὰ τὸν φιλόσοφον τὸ οὐσιῶδες κατ᾿ οὐδὲν τῆς οὐσίας διαφέρει, ἡ φυσικὴ καὶ οὐσιώδης λοιπὸν τοῦ θεοῦ πρόνοια φύσις τοῦ θεοῦ ἐστιν. Ἐπεὶ δὲ καὶ κατ᾿ αὐτὸν ἡ θεία πρόνοια σχέσις ἐστίν, ἡ δὲ σχέσις κτίσμα κατ᾿ αὐτόν, τὸ αὐτὸ κατ᾿ αὐτὸν καὶ οὐσία ἐστὶ τοῦ θεοῦ καὶ κτίσμα ».

23. « Ἀλλὰ τοῦτο μέν, τοιοῦτον, καὶ τοῖς ἀκροαταῖς ἀφίημι τὴν ὑπερβολὴν τῆς ἀτοπίας ἀναλογίζεσθαι. Σὺ δέ μοι λέγε, φιλόσοφε· τὸ ἄτρεπτον, τὸ ἄπειρον, τὸ ἄναρχον φυσικῶς ἔχει ὁ θεός; ». « Ναί, φησὶν ἐκεῖνος, οὐ τὸ ἄναρχον μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀτελεύτητον· ἀλλὰ ταῦτα ὀνόματά ἐστι μόνον ἐπὶ θεοῦ καὶ οὐδὲν ἄλλο ». Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης· « εὖ γε, φησίν, ἀλλ᾿ ἐπεὶ τῶν λεγομένων τὰ μὲν λέγεται μόνον, οὐκ εἰσὶ δέ, τὰ δὲ καὶ εἰσὶ καὶ λέγονται, τὸ ἄναρχον τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἀτελεύτητον καὶ ἁπλῶς τὸ ἀΐδιον καὶ τὰ τοιαῦτα λέγονται μόνον ἐπὶ τοῦ θεοῦ καὶ οὐκ εἰσίν, ἢ καὶ εἰσὶ καὶ λέγονται; πάντως καὶ εἰσί, φιλόσοφε· πῶς οὖν ὀνόματα μόνον; εἰ δὲ καὶ διανοήματα ἡμῶν, ψευδῆ ἢ ἀληθῆ; ». Ὁ δὲ φιλόσοφος οὐκ ἐδίδου λόγον. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης πάλιν μαρτυρίαν προενεγκὼν τοῦ Νύσσης Γρηγορίου γράφοντος ἐν τοῖς κατ᾿ Εὐνομίου· « Πᾶν ὅ τι πέρ ἐστι περὶ τὸν θεὸν νοούμενον, πρὸ τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως ἦν, εἰ καὶ ὠνομάσθη μετὰ τὸ γενέσθαι τὸν ὀνομάζοντα », εἶτά φησιν· « Ἐπειδὴ φυσικῶς ἔχει ὁ θεὸς τὸ ἄναρχον καὶ τὸ ἀτελεύτητον καὶ τὰ τοιαῦτα, οὐδὲν δέ ἐστι ταῦτα, κατὰ τὸν φιλόσοφον, ἐπεὶ πρότερον οὗτος ἔλεγεν ὅτι τὰ φυσικὰ φύσις ἐστίν, ἡ τοῦ θεοῦ λοιπὸν φύσις, κατ᾿ αὐτόν, οὐδέν. Εἰ δὲ λέγει καὶ αὐτὸς νῦν ὅτι τὸ οὐδὲν οὐκ ἔστι φύσις, πάλιν κατ᾿ αὐτὸν ἡ τοῦ θεοῦ φύσις οὐκ ἔστι φύσις, οὐ καθ᾿ ὑπεροχήν, ἀλλὰ κατ᾿ ἔλλειψιν. Ἀλλὰ τὸ ἄναρχον, τὸ ἄτρεπτον, καὶ τὸ ἄπειρον φυσικῶς ἔχει ὁ θεός, ταῦτα δὲ οὐ τὸ τί ἐστιν, ἀλλὰ τὸ τί οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς δηλοῖ· f. 231v ὥστε οὐδὲν αὐτῶν οὐσία ἐστί. Τοιγαροῦν τὰ τοιαῦτα πάντα || καὶ φυσικὰ τοῦ θεοῦ ἐστι, καὶ ἄκτιστα καὶ οὐκ οὐσία· καὶ οὕτως ἡμῖν εἷς θεός ἐστιν ἀληθῶς καὶ εἷς καὶ μόνος ἄκτιστος αὐτός ».

24. Οἱ δὲ περὶ τὸν φιλόσοφον εἶπον· « τί περὶ τοῦ ἀνάρχου καὶ ἀτελευτήτου καὶ ἀπείρου ἡμῖν λέγεις τοῦ θεοῦ; Οἴδαμεν καὶ ἡμεῖς,

tiale est, nihilo ab essentia differt, igitur naturalis et essentialis Dei providentia natura Dei est; et quoniam, etiam iuxta ipsum, divina providentia est habitudo, habitudo autem quid creatum, iuxta ipsum, est, ergo unum idemque, iuxta ipsum, et essentia Dei est et creatura ».

23. « Verum haec, adeo immania, quomodo absurditatem omnem superent, vel etiam audientibus aestimare relinquam; tu vero, Philosophe, dicas mihi: habetne Deus ut quid naturae immutabilitatem, infinitatem, sine principio esse? ». « Utique – ille ait –, neque solum sine principio esse, sed etiam esse sine fine. Sed haec omnia nomina solum in Deo sunt, nihilque aliud ». Thessalonicensis autem: « Optime – dixit –, at quoniam aliqua eorum dicuntur sane sed non sunt, aliqua vero et sunt et dicuntur, quod Deus sine principio et sine fine sit, vel simpliciter aeternus, et similia, dicuntur solummodo de Deo sed non sunt, vel et sunt et dicuntur? Omnino sunt, Philosophe. Quomodo ergo solum nomina dicis? ». Philosophus vero rationem non reddidit. Tum Thessalonicensis, cum aliud testimonium Gregorii Nysseni protulisset, quod sic se habet in (libris) contra Eunomium: « Quidquid de Deo cogitatur, iam erat ante mundi constitutionem, etiamsi nomen habeat post exsistentiam eius qui nomen adhibet » (1), exinde arguit: « Siquidem naturaliter Deus habet quod sit sine principio et sine fine et alia huiusmodi, haec autem nihil sunt, iuxta Philosophum; cum hic prius affirmarit naturalia naturam esse, ergo sequitur, iuxta ipsum, naturam Dei esse nihil. Quodsi ipse nunc diceret naturam non esse quod nihil est, ergo iterum, secundum ipsum, natura divina non est natura, non per excellentiam sed per defectum. Attamen esse sine principio Deus habet, et immutabilitatem, et infinitudinem; sed haec non quid ille sit, sed quid non sit manifestant, ita ut nullum eorum essentia esse possit. Itaque huiusmodi haec omnia et ad naturam Dei pertinent et increata sunt et non sunt essentia divina; nobisque hoc modo unus reapse Deus est, unus et solus ipse increatus ».

24. Asseclae vero Philosophi dixerunt: « Quid de infinito et de principii et finis experte loqueris? Scimus etiam nos quomodo, secun-

---

20-21 (MG 26, 189 BC); pressius fortasse in *Orat. III contra Arianos*, 14 (ibid., 352 B). – Ad litteram, ut iacet, videtur in Athanasio non adesse. Hic enim ad verbum « ἐνέργεια » nullibi apponit epitheton « οὐσιώδης » (cf. G. MÜLLER, S. I., *Lexicon Athanasianum* 4. Berolini 1950, p. 491, ad vocem « ἐνέργεια »).

(1) G. NYSSENUS, *Contra Eunomium* XII bis; MG 45, 965 B.

ὅτι καθά φησιν ὁ θεολόγος Γρηγόριος, ʻ ὅταν μὲν ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνω βυθὸν ἀποβλέψῃ οὐκ ἔχων ὅποι στῇ ʼ, καὶ τὰ ἑξῆς». Ταῦτα μὲν οὖν ἄφες πρὸς τὸν Θεσσαλονίκης εἶπον· « εἰπὲ δὲ ἡμῖν, ἡ σοφία τοῦ θεοῦ τῆς αὐτοῦ οὐσίας διαφέρει; ». Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης εἶπε πρὸς αὐτούς· « οἱ θεοφόροι πατέρες διδάσκουσιν ἡμᾶς, ὅτι δεῖ τοὺς περὶ θεοῦ λέγειν ἢ ἀκούειν θέλοντας γινώσκειν ὅτι τοῦ θεοῦ τὸ μὲν ἄγνωστόν ἐστι, τὸ δὲ γνωστόν· καὶ τὸ μεν ἄρρητον, τὸ δὲ ῥητόν. Ἄγνωστος δέ ἐστιν ὁ θεὸς ἐκ τῶν κατ᾽ αὐτόν, γνωστὸς δὲ ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν φυσικῶν ἐνεργειῶν. Ὡς καὶ ὁ θεῖος Μάξιμός φησι, ʻ τῆς ἀϊδιότητος, τῆς δημιουργικῆς καὶ προνοητικῆς σοφίας καὶ δυνάμεως καὶ τῶν τοιούτων αἵ τινες γινώσκονται ἀπὸ τῶν ἀποτελεσμάτων ʼ· ὑμεῖς δὲ τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ τὰς ἐνεργείας ταύτας λέγοντες κτιστάς, ἄγνωστον εἶναι παντελῶς λέγετε τὸν θεὸν καὶ ἀγνωσίαν ὄντως ἔχετε θεοῦ, τοῦτο λέγοντες ἀναφανδόν, ὅτι γνωστὰ ἡμῖν μόνα τὰ κτιστά ἐστιν, ὁ δὲ θεὸς πάντῃ τε καὶ πάντως ἀνεπίγνωστος ἡμῖν. Οὐκοῦν οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ μέν ἐστι τοῦ θεοῦ γνωστόν, τὸ δὲ ἄγνωστον, καὶ τὸ μέν ἐστιν αὐτοῦ ῥητόν, τὸ δὲ ἄρρητον. Διὰ τοῦτο οὔτε λέγειν οὔτε ἀκούειν δύνασθε περὶ θεοῦ καλῶς. Ἀλλ᾽ ἐπεὶ νῦν ἠρωτήσατε περὶ τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ, ἀκούσατε Μαξίμου τοῦ τὰ θεῖα σοφοῦ γράφοντος ἐν κεφαλαίοις· ʻ Ὁ μὲν θεὸς γιγώσκει ἑαυτὸν ἐκ τῆς μακαρίας οὐσίας αὐτοῦ, τὰ δὲ ὑπ᾽ αὐτοῦ γεγονότα ἐκ τῆς σοφίας αὐτοῦ, δι᾽ ἧς καὶ ἐν ᾗ τὰ πάντα ἐποίησεν ʼ ». Οἱ δὲ εἶπον, συναινοῦντος καὶ τοῦ φιλοσόφου, ὅτι ἡ σοφία αὕτη ὁ τοῦ θεοῦ υἱός ἐστιν.

25. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης πρὸς αὐτούς· « οὐκοῦν ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ μόνος κατ᾽ οὐσίαν ἀκατάληπτός ἐστιν ἡμῖν, ὁ δὲ υἱὸς καταληπτός, καὶ ὁ πατὴρ μόνος, καθ᾽ ὑμᾶς, γινώσκει ἑαυτὸν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, ὁ δὲ υἱὸς οὐχί. Ἄπαγε τῆς ἀτοπίας· μακρὰν γὰρ τούτων ἡ ἁγία τοῦ ἁγίου Μαξίμου διάνοια. Τοῦτο γάρ φησιν οὗτος, ὅτι ὁ θεός, ἤγουν, ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, γινώσκει ἑαυτὸν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ· ἡμεῖς δὲ γινώσκομεν ἐκ τῶν ἀποτελεσμάτων, οὐ τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ τὴν δημιουργικὴν δύναμιν καὶ τὴν κοινὴν σοφίαν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, δι᾽ ἧς καὶ ἐν ᾗ τὰ πάντα ἐποίησε. Καὶ οὕτω τὸν θεὸν γινώσκομεν, ὡς καὶ ἐν ἐνενηκοστῷ ἕκτῳ κεφαλαίῳ τῆς πρώτης ἑκατοντάδος τῶν περὶ ἀγάπης ὁ αὐτός φησι, γράφων· ʻ Οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ τὸν θεὸν γινώ-

34 ἐνενηκοστῷ ἕκτῳ] *abbrev. in ms.* (ʼϟῷ ʻϛῳ).

dum verba Gregorii Theologi, ' cum profunditatem eorum quae sursum sunt mens respicit, ubi consistat non habeat ', et cetera ». Sic autem ad Thessalonicensem: « Eia! – inquiunt –, dicas nobis utrum ab eius essentia Dei sapientia differat, necne ». Thessalonicensis vero ipsis respondit: Docuerunt nos Patres, a Deo afflati, opportunum esse ut hi, qui de ipso dicere vel audire volunt, norint aliqua esse in Deo incognoscibilia, aliqua autem quae cognosci possunt, quaedam ineffabilia, quaedam vero quae dici fas est. Atqui Deus secundum essentiam eius incognoscibilis est, cognoscibilis autem ex naturalibus operationibus quae circa ipsum sunt. Et, quemadmodum divus Maximus ait, ' quaedam aeternae, creatricis et providae sapientiae et virtutis et huiusmodi per effectus cognoscuntur ' (¹); sed vos, cum dicatis operationes has creatas esse, illaeque sint quod cognoscibile Dei est, necesse est ut dicatis Deum omnino incognoscibilem esse plenamque de ipso ignorantiam habeatis, palam enim asseritis creata solummodo nobis cognoscibilia, Deum autem omnino et undequaque inintelligibilem esse. Igitur nescitis Deum partim esse notum, partim cognitioni impervium, illiusque quaedam verbis exprimi posse, quaedam vero ineffabilia permanere. Quam ob rem nequitis quidquam de Deo vel recte dicere vel audire. Tamen quoniam de Dei sapientia nunc interrogastis, Maximum audite, divinorum scientem, qui sic in Capitibus scribit: ' Deus quidem ex beata ipsius essentia seipsum noscit, res autem a se creatas ex sapientia sua, per quam et in qua omnia creavit ' » (²). Sed illi, annuente etiam Philosopho, obiecerunt sapientiam hanc pro Filio Dei supponi.

25. Et Thessalonicensis ad ipsos: « Ergo Deus et Pater solus quidem incomprehensibilis nobis est, Filius vero comprehensibilis; solusque Pater, iuxta vos, seipsum ex essentia cognoscit, non vero Filius. Apage absurditatem, procul enim ab his sancta sancti Maximi intelligentia. Illud namque ipse dicit, Deum quidem (Patrem, scilicet, et Filium et Spiritum Sanctum) seipsum ex essentia sua cognoscere, nos vero ex effectibus intelligere non iam essentiam, sed virtutem creatricem suam sapientiamque communem Patris et Filii et Spiritus Sancti, per quam et in qua omnia produxit. Et eo modo Deum cognoscimus, sicut in nonagesimo sexto capite primae de Caritate centuriae ipse scribit: ' Non ex essentia ipsius – ait – Deum novimus,

(¹) Simile quid habetur apud MAXIMUM in *Cent. I de Carit.* 100 (MG 90, 984 A) et in II, 27 (ibid., 992 CD).

(²) MAXIMUS, *Cent. III de Carit.* 22; MG 90, 1024 A.

f. 232 σκομεν, ἀλλ' ἐκ τῆς μεγαλουργίας καὶ προνοίας ‖ τῶν ὄντων'. Διὰ τούτων γάρ, ὡς δι' ἐσόπτρων, τὴν ἄπειρον ἀγαθότητα καὶ σοφίαν καὶ δύναμιν κατανοοῦμεν. Πρὸς δὲ τούτῳ, μᾶλλον δὲ πρὸ τούτου, καὶ ὁ μέγας φησὶ Βασίλειος, γράφων· 'Δυνάμεως καὶ τέχνης καὶ σοφίας, ἀλλ' οὐχὶ τῆς οὐσίας, ἐνδεικτικά ἐστι τὰ ποιήματα', καὶ οὐδὲ αὐτὴν πᾶσαν τοῦ δημιουργοῦ τὴν δύναμιν ἀναγκαίως παρίστησιν ». Οἱ δὲ εἶπον· « καὶ τί τοῦτο; ὑπὲρ ταῦτα γάρ ἐστιν ὁ θεός ». Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης· « ναί — φησί —, καὶ ὑπὲρ ταῦτά ἐστιν ὁ θεός καὶ οὐκ ἔστι τι τούτων, ἀλλὰ καθ' ὑπεροχήν· ἔστι γὰρ ἥ τε καταφατικὴ καὶ ἡ ἀποφατικὴ καὶ ὑπεροχικὴ θεολογία, ἀλλ' οὐκ ἐναντιοῦται θατέρᾳ ἡ ἑτέρα. Εἰ δέ τις διὰ τῆς ἑτέρας τὴν ἑτέραν ἀναιρεῖν πειρᾶται, ὅπερ καὶ ὑμεῖς πεπόνθατε, πάσῃ δυσσεβείᾳ περιπείρεται. Ἔστιν οὖν ὁ θεὸς ὑπὲρ ταῦτα μέν, ἀλλὰ καὶ ταῦτα ἀληθῶς, ὑπερφυῶς γε μήν ».

26. Ὁ δὲ φιλόσοφος πάλιν ἀνοίξας τὸ κατεχόμενον ὑπ' αὐτοῦ δελτίον, προήγαγε μαρτυρίαν λέγουσαν ἓν εἶναι ἄκτιστον, τὴν θείαν φύσιν, καὶ τὸν Θεσσαλονίκης εἰπεῖν ἀπήτησεν εἰ τούτῳ συναινεῖ. Ὁ δὲ πρὸς αὐτὸν εἶπε· « καὶ τίς οὐκ οἶδεν, ὅτι ἓν ἄκτιστόν ἐστιν, ὁ θεός; τοῦτο γοῦν ἐστιν ὅ φησι ὁ λέγων 'μηδὲν εἶναι ἄκτιστον πλὴν τῆς θείας φύσεως'· εἰ δὲ μὴ οὕτω τοῦτο νοήσομεν, λοιπὸν τὰς θείας ὑποστάσεις οὐκ ἐροῦμεν ἀκτίστους, εἰ μή ἐστι φύσις ἡ ὑπόστασις. Σκεπτέον δὲ καὶ τοῦτο· δακτυλοδεικτῆσαι οἷον ἀπαιτούμενοι τί ἐστιν οὐσία, τὸν ἄνθρωπον δείκνυμεν τυχόν, ἢ τὸ ξύλον, ἢ τὸν λίθον, τηνικαῦτα τὴν οὐσίαν μετὰ τῶν φυσικῶς περὶ αὐτὴν πάντων συλλαμβάνοντες. Εἰ δὲ καὶ τὸν ἡμέτερον εἴποιμεν νοῦν ἀσώματον οὐσίαν εἶναι, οὐκ ἀνὰ μέρος μὲν αὐτὸν βλέπομεν τὸν νοῦν, ἀνὰ μέρος δὲ τὴν διάνοιαν· ὅταν δὲ ἀπαιτώμεθα εἰπεῖν τί νοῦς καὶ τί διάνοια, τὸν μὲν νοῦν οὐσίαν λέγομεν, τὴν δὲ διάνοιαν οὐσιώδη ἐνέργειαν, τοῦ λόγου χωρίζοντος τὰ ἀχώριστα· εἰ γὰρ καὶ διαφέρει τοῦ νοῦ ἡ διάνοια, ἀλλ' οὐκ ἔστι ποτὲ χωρὶς νοῦ ἡ διάνοια ». Μετὰ τοῦτο ἤρξαντο θορυβεῖν, καὶ πολλὰ καὶ συμπεφυρμένως ἐρωτᾶν οἱ τῷ φιλοσόφῳ προσκείμενοι. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης καὶ ἄλλα μὲν ἱκανὰ πάλιν εἶπε καὶ μνήμης ἄξια· μὴ ἔχων δὲ νῦν ἐγὼ ταῦτα λέγειν κατὰ μέρος, ἀφίημι τὴν διήγησιν.

25 ἀναμέρος *ms.* (*bis*).

sed ex magnificentia et providentia rerum. Per illas enim, velut per specula, infinitam bonitatem et sapientiam et virtutem contemplamur ' (1). Et post haec, vel potius pro his, magnus Basilius in scriptis dicit: ' Creatae res demonstrativae non essentiae sunt, sed virtutis et opificii et sapientiae ' (2), et ne sic quidem totam ipsam conditoris potentiam necessario comparavit ». Illi vero clamarunt: « Quid autem haec? nam super haec quoque Deus ». At Thessalonicensis: « Utique – inquit –, super haec quoque Deus, neque est aliquid horum, nisi per excellentiam. Est enim theologia affirmativa et negativa seu eminentiae, verumtamen alia alii non opponitur. Sed si quis aliam per aliam tollere tentat, sicut et vos opinamini, tota impietate transfigitur. Itaque Deus profecto super haec omnia est, imo re quidem vera etiam illa omnia est, sed eminenter ».

26. Philosophus autem, aperiens denuo libellum quem apud se retinebat, testimonium quoddam adducit, quo unum esse increatum dicebatur, divinam, scilicet, naturam; et instanter postulat ut dicat Thessalonicensis an illud probet. Hic vero ipsi respondit: « Et quis est qui nesciat unum increatum esse, Deum? nimirum hoc est quod affirmat qui scripsit ' nihil esse increatum nisi divinam naturam ' (3). Quodsi diverso modo illud capimus, restat ut divinas personas increatas esse negemus, nisi persona natura sit. Considerandum autem id venit: si a nobis quaeritur, exempli gratia, ut quasi digito ostendamus quid sit essentia, hominem quemcumque monstramus, vel lignum, vel lapidem, essentiam cum omnibus quae circa ipsam sunt tunc comprehendentes. Si vero velimus dicere mentem nostram incorporalem essentiam esse, haud sane respicimus hinc quidem mentem, hinc vero intelligentiam; et tamen cum a nobis postulatur ut declaremus quid sit mens, quid intelligentia, profecto mentem essentiam dicimus, intelligentiam autem essentialem operationem, indivisa rationis ope dividentes; nam etiamsi intelligentia a mente differat, non tamen unquam seorsim ab ipsa inveniretur ». Tunc Philosophi asseclae tumultuari coeperunt, pluraque confuse interrogabant. Thessalonicensis autem plura etiam vicissim dixit, quae et apta et memoriae digna erant; sed cum a me illa particulariter referri non possint, narrationem solvam.

(1) Maximus, *Cent. I de Carit.* 96; MG 90, 981 C.
(2) Basilius, *Contra Eunomium* II, 32; MG 29, 648 A.
(3) Cf. G. Nyssenus, *Contra Eunomium* V; MG 45, 681 D (ad sensum).

Charakter der Sitzungen im Konzil von Florenz

Für den Historiker und für den Theologen ist das hier gestellte Thema wichtig. Denn nur durch einwandfreie und klare Lösung dieser Frage ist es möglich, die Hauptlinien des geschichtlichen Verlaufes von andern mehr nebensächlichen Dingen kräftig zu unterscheiden und dem Theologen zur Beurteilung der auf dem Konzil gesprochenen oder geschriebenen theologischen Fragen einen festen Standort zu verschaffen, von dem aus er seine Bewertung der Personen und Sachen im Licht der Quellen der Offenbarung und der Wissenschaft der Theologie leichter zu machen befähigt wird. Denn es ist doch ein wesentlicher Unterschied zwischen Sondersitzung und Vollsitzung des Konzils, zwischen den vorbereitenden Arbeiten eines Dekretes und dem Dekret selber, zwischen privaten Verhandlungen und öffentlich rechtlichen Sitzungen des Konzils, zwischen den Sitzungen der Griechen unter Ausschluss der Lateiner und Sitzungen der Griechen und Lateiner zusammen. Nicht aus jedem Wort eines lateinischen Theologen kann man schliessen, dass es Ausdruck des Konzilsgedankens ist. Diese und ähnliche Gründe mögen es als begrüssenswert erscheinen lassen, das obige Thema für das Konzil von Florenz zu beantworten und ähnliche Arbeiten für die andern allgemeinen Konzilien anzuregen.

I. Feierliche allgemeine Sitzungen

Unter diesem Ausdruck ist zu verstehen jene Konzilssitzung, die ein schon in vorausgehenden Beratungen vereinbartes Dekret veröffentlicht. Die darüber ausgestellten Bullen verwenden zur Kennzeichnung einer solchen Sitzung solche Ausdrücke: « *in solenni sessione* »; « *in generali sessione synodi solenniter celebrata* »; « *in generali sessione synodali solenniter... celebrata* »; *in sessione publica... solenniter celebrata* » « *in sessione publica synodali solen-*

niter... celebrata ». Noch kräftiger wird dieser Charakter unterstrichen, wenn auch im Text des Dekrets selbst, nicht bloss im Datum, hinzugefügt ist: « *sacro approbante universali Florentino concilio diffinimus* »; « *in hac solenni sessione, sacro approbante oecumenico concilio Florentino* »; « *eodem sacro approbante concilio* ».

Wie viele feierliche Sitzungen hatte das Konzil von Florenz in seinen drei Teilen, nämlich den Tagungen von Ferrara, Florenz und Rom ? Ist es möglich, eine genaue Zahl anzugeben ? Ich glaube nicht, weil das Protokoll des Konzils nur mangelhaft erhalten ist, ja von den Lateranensischen Verhandlungen nur wenige Quellen, und diese dürftig zum Teil, berichten. Aber es hat schon Wert, einmal zusammenzustellen, mit Angabe der Zeit, was nach dem heutigen Stand der Quellen auf die soeben gestellte Frage zu antworten ist. Ich gebe in fortlaufender Nummer diese Sitzungen an, unter Vermerkung der einschlägigen Bullen oder, wenn diese versagen, unter Angabe einer sonstigen Quelle.

1. *Ferrara*, 10. Januar 1438; Bulle *Ad laudem omnipotentis Dei*, in Hor. IUSTINIANUS, *Acta sacri oecum. Concilii Florentini*, Roma 1638, 50-3.

2. *Ferrara*, 15. Februar 1438; Bulle *Exposcit debitum*, in G. HOFMANN S. I., *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*. II, Romae 1944, 7-10.

3. *Ferrara*, 9. April 1438; Bulle *Magnas omnipotenti Deo gratias* ; ibidem, 21-3.

4. *Ferrara*, 10. Januar 1439; Bulle *Decet oecumenici concilii locum* ; ibidem, 60-1.

5. *Florenz*, 6. Juli 1439; Bulle *Laetentur caeli*; ibidem, 68-79.

6. *Florenz*, 4. September 1439; Bulle *Moyses vir Dei* ; ibidem, 101-6.

7. *Florenz*, 22. November 1439; Bulle *Exultate Deo adiutori nostro* ; ibidem, 124-138.

8. *Florenz*, 23 (?). März 1440; Bulle *Multa sanctorum patrum*, in G. HOFMANN, *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, III, Romae 1946, 4-12.

9. *Florenz*, 27. Mai 1440; Bulle [1] *Quoniam iuxta sanctorum Patrum sentenciam*; ibidem, 12-13.

[1] Dass auch am 27. Mai 1440 eine feierliche Sitzung des Konzils von Florenz stattgefunden hat und zwar gegen die Synode von Basel und namentlich gegen Amedeus von Savoyen (den Gegenpapst Felix V.,

10. *Florenz*, 4. Februar 1442; Bulle *Cantate Domino* ; ibidem, 46-65.

11. *Rom* (Lateran), 14. Oktober 1443; Bulle *Humani generis Redemptoris* ; ibidem, 87-8.

12. *Rom* (Lateran), 30. September 1444; Bulle *Multa et admirabilia* ; ibidem, 96-9.

Diesen feierlichen Sitzungen ist wohl auch die Eröffnung des Konzils durch den Kardinal Nikolaus Albergati im Namen des Papstes am 8. Januar 1438 zuzufügen.

II. Allgemeine Versammlungen (congregatio generalis; conventio publica)

Unter dem Ausdruck der *Congregatio generalis* oder einer ähnlichen Bezeichnung verstand man auf dem Konzil von Florenz jene öffentlichen Sitzungen, die vor der Gesamtheit der Synodalen abgehalten wurden, aber noch nicht die feierliche Verkündigung eines Beschlusses in sich schlossen, wenn auch dieser schon in der nicht feierlichen Form zustandegekommen sein konnte. Unter der Gesamtheit der Synodalen ist nicht die materielle Anwesenheit aller Synodalen, sondern nur das Recht aller Synodalen zur Teilnahme an einer solchen allgemeinen Versammlung und das tatsächliche Eintreffen wenigstens einer genügenden Anzahl von Synodalen bei dieser Tagung zu begreifen. Auch ist zu beachten, dass schon vor Ankunft der Griechen allgemeine Versammlungen des Konzils stattgefunden haben; ja auch nach der Ankunft der Griechen an den Konzilsorten Ferrara und Florenz hielten die Lateiner sich berechtigt, nachdem die Griechen in den vorausgegangenen gemeinsamen Sitzungen der Lateiner und Griechen für keine Einigung zu gewinnen waren, die Plenarsitzungen der Lateiner allein als allgemeine Versammlung des Konzils zu

Ludwig Aleman von Arles, mehrere Bischöfe und Äbte, und Johann von Segovia, und andere, geht deutlich aus dem noch unveröffentlichten Schluss der Bulle *Quoniam iuxta sanctorum patrum sentenciam* hervor, den ich in der Biblioteca Nazionale Braidense zu Mailand, A E XII (saec. XV) entdeckte. Er lautet (197ᵛ): « *Datum Florencie in sessione publica synodali solempniter in ecclesia domus S. Marie Novelle, apud quam nunc residemus, celebrata anno domini M CCCC quadragesimo, sexto kalendas iunii, pontificatus nostri anno decimo* ».

betrachten. Dies galt erst recht nach dem Abschluss der Griecheneinigung, als auf dem Konzil zu Florenz und Rom andere Gegenstände, mit Ausnahme einiger den Orientalen (Armenier, Kopten, Syrer, Chaldäer, Maroniten Zyperns) gewidmeten Sitzungen, zur Beratung kamen.

Die Zahl der allgemeinen Versammlungen ist sehr gross. Folgende können mit Sicherheit festgestellt werden.

1. *Ferrara,* 9. Januar 1438; 8. Februar 1438; 10. Februar 1438; 11. Februar 1438; 14. Februar 1438; 1. März 1438.

Diese Sitzungen und die drei oben erwähnten feierlichen Sitzungen fanden vor Ankunft der Griechen statt. Über diese handelte ich eingehend in meinem Aufsatz: *Die Konzilsarbeit in Ferrara, 8. Jan. bis 9. Januar 1439. I. Die Sitzungen vor Ankunft der Griechen, 8. Jan. bis 8. März 1438,* in *Orientalia Christiana Periodica,* III (1937) 110-140.

2. *Ferrara, nach Ankunft der Griechen* ; 3. April 1438 (der Lateiner allein); 9. Oktober 1438 (nach Andreas de Sanctacruce); 13. Oktober 1438; 16. Oktober 1438 (wahrscheinlich allg. Sitzung); 20. Oktober 1438; 25. Oktober 1438; 1. November 1438; 4. November 1438; 8. November 1438; 11. November 1438; 18. November 1438; 27. November 1438 ; 4. Dezember 1438; 8. Dezember 1438; 13. Dezember 1438.

Ausser diesen allgemeinen Versammlungen fanden zwei schon oben erwähnte feierliche Sitzungen nach Ankunft der Griechen statt. Über alle Sitzungen handelte ich in der Zeitschrift *Orientalia Christiana Periodica,* III (1937) 403-55.

In *Florenz* fanden folgende allgemeine (nicht feierliche) Versammlungen statt:

2. März 1439; 5. März 1439; 7. März 1439; 10. März 1439; 14. März 1439; 17. März 1439; 21. März 1439; 24. März 1439; 26. Juni 1439 (der Lateiner) ; 27. Juni 1439 (der Lateiner allein); 4. Juli 1439 (der Lateiner allein); (wahrscheinlich) 5. Juli 1439 (der Lateiner, vor denen Bessarion die berühmte Erklärung über die Konsekrationsworte gab); 12. März 1440 (der Lateiner); 19. März 1440 (der Lateiner); 23. März 1440 (der Lateiner); 13. Mai 1440 (der Lateiner); 31. August 1441 (der Lateiner, vor denen der koptische Abt eine Rede hielt); 2. September 1441 (der Lateiner; Rede eines Abessiniers); 5. Januar 1443 (« *ex approbatione praefati generalis concilii nonas ianuarii proxime praeteriti, nobis praesidentibus in generali congregacione habita* »; vgl. Hof-

MANN, *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, III, Romae 1946, 77).

Ausser den nicht feierlichen allgemeinen Sitzungen in Florenz fanden auch die obenerwähnten sechs feierlichen statt. Über alle Sitzungen in Florenz handelte ich in der Zeitschrift *Orientalia Christiana Periodica* IV (1938), 157-88, 372-422; V (1939) 151-85; VIII (1942) 5-39; *La Civiltà Cattolica*, 93 (1942) 141-6, 228-35.

In *Rom* (Lateran) fanden ausser zwei feierlichen Sitzungen die nicht feierlichen allgemeinen Versammlungen statt: 10. Januar 1444; 7. August 1445 (vielleicht feierlich). Über die römischen Sitzungen vgl. meinen Aufsatz *Das Konzil von Florenz in Rom*, in *Orientalia Christiana Periodica*, XV (1949) 71-84.

III. Öffentlich rechtliche Deputations- oder Kommissionssitzungen

Unter dieser Bezeichnung sind die vom Konzil selber angeordneten Sondersitzungen zu verstehen, die über bestimmte ihnen vom Konzil oder vom Papst zugewiesene Aufgaben zu beraten hatten. Ihre Anzahl ist sehr gross. Nennen wir erst die lateinische vor Ankunft der Griechen gehaltene Sondersitzung zu *Ferrara*; 9. Januar 1438 (abends); ihre Mitglieder waren vier Erzbischöfe, zehn Bischöfe, fünf Ordensvertreter; sie hatte im Auftrag der Generalversammlung (am Vormittag des nämlichen Tages) ein Dekret vorzubereiten. Nach Ankunft der Griechen zu Ferrara hatte eine lateinische Konzilsabordnung mit einer griechischen Abordnung über einige Vorfragen sich zu besprechen, die sich auf die Zeit der Eröffnung der ersten gemeinsamen Sitzung, die Art und Weise dieses Beginns bezogen, und die über die Sitzordnung zu beraten hatte und hernach, am 3. April 1438, der allgemeinen Versammlung der Lateiner Bericht erstattete. Da nach der ersten gemeinsamen feierlichen Sitzung vom 9. April 1438 die öffentlichen Sitzungen erst im Oktober aufgenommen wurden, fanden in der Zwischenzeit privatrechtliche Kommissionssitzungen statt, über die ich hernach sprechen werde. Nach Wiederaufnahme der öffentlichen Sitzungen haben wir folgende öffentliche rechtliche Deputationssitzungen :

1. in *Ferrara*: 15. Oktober 1438 über den Geschäftsgang des Konzils; 17. Oktober 1438 zum Zwecke der lateinischen und griechischen Protokoll-Vergleichung;

2. in *Florenz*: 26. Oktober 1439, an welchem Tag je 40 Lateiner und Griechen über den Geschäftsgang des Konzils erörtern; 26. März 1439 mit Protokoll-Vergleichung über die zwei letzten allgemeinen Versammlungen; 15. April 1439 über Wünsche der griechischen Sondersitzungen; zwei andere Gruppensitzungen nach Mitte April über den Brief des hl. Maximos an Marinos und einen Text des Patriarchen Tarasios, die sich auf den Ausgang des hl. Geistes bezogen; 6. Juni, 7. Juni, 8. Juni 1439 über die Frage des Ausganges des hl. Geistes; 9. und 10. Juni 1439 über den Primat, die Letzten Dinge, die hl. Eucharistie, das Wesen Gottes und seine Wirksamkeit (gegen den Palamismus); 12.-15. Juni 1439 (Verhandlungen zwischen dem Papst und den Griechen); 16. 18. (oder 20.) Juni 1439 Reden der Dominikaner Johann von Montenero und Johann Torquemada vor einer Abordnung der Lateiner und Griechen; 21.-27. Juni 1439 Gruppenberatungen von je sechs Lateinern und Griechen; 28. Juni bis 4. Juli 1439 Ausfertigung (redactio) des Textes der Unionsbulle der Griechen durch eine Gruppe von je zwölf Lateinern und Griechen.

Ausser diesen Deputationssitzungen, die sich auf die Einigung der Griechen beziehen, haben sicher auch vor dem Abschluss der Armenier-Union am 22. November 1439 und vor dem Zustandekommen der Kopten-Union am 4. Februar 1442 in Florenz Kommissionsberatungen mit den Vertretern der Armenier und Kopten stattgefunden. Ebenso gilt dies für die Union der Syrer am 30. September 1444 in Rom und wahrscheinlich auch für die Union der Chaldäer und Maroniten Zyperns am 7. August 1445 in Rom. Ebenso hatten die Vertreter des armenischen Erzbischofs Gregor von Lemberg Gelegenheit, vor ihrer Union am 15. Dezember 1439 Religionsgespräche mit den Lateinern zu führen, die vom Konzil oder vom Papst ihnen zur Verfügung gestellt worden waren.

IV. Privatrechtliche Kommissionssitzungen

Auf Drängen der Griechen, besonders des Kaisers Johann VIII. Palaiologos, genehmigte der Papst Eugen IV. und das Konzil, dass nach der ersten öffentlichen gemeinsamen Sitzung der Lateiner und Griechen vom 9. April 1438 eine Pause von vier Monaten eingehalten werde, um durch neue Einladungen den noch nicht zum Konzil nach Ferrara erschienenen Synodalen Gelegenheit

zu geben, ihrer Pflicht nachzukommen. Dem Papst, der auch den Unterhalt der Griechen zu bestreiten hatte, lag sehr daran, dass diese Zwischenzeit nicht nutzlos verbracht werde, sondern dass Besprechungen zwischen Gruppen der Lateiner und Griechen über die zwischen der katholischen und griechischen Kirche schwebenden Streitfragen stattfänden. So geschah es. Über diese Religionsgespräche besitzen wir gute Quellen [1], die erst vor ein paar Jahrzehnten den Gelehrten erschlossen worden sind. Wir wissen, dass sie zwischen dem 24. April bis Mitte Juli gehalten worden sind, dass an ihnen je 10-16 von beiden Gruppen sich beteiligten, dass die Wortführer auf Seiten der Lateiner Kardinal Cesarini und die Dominikaner Johann Torquemada und Andreas Chrysoberges, und auf Seiten der Griechen die Metropoliten Markus Eugenikos von Ephesus und Bessarion von Nicäa unter starkem Einfluss ihres Kaisers gewesen sind, und dass die Hauptfragen dieser Erörterungen die Letzten Dinge (Eschatologie) gebildet haben. Wir können begreifen, dass die Geschichte des Konzils von Florenz grosse Verluste durch den Untergang oder vorläufiges Verborgensein der Quellen gefunden hat. Denn wenn von den privatrechtlichen Erörterungen so ausführliche Reden noch erhalten sind, so ist vorauszusetzen, dass erst recht von den öffentlichen Vollsitzungen oder Kommissionssitzungen ehemals ausführliche Protokolle oder sonstige Berichte vorhanden gewesen sind, die zum grossen Teil verloren gegangen sind, obwohl wir an sonstigen Quellen nicht Mangel haben.

V. Andere Sitzungen

Wir brauchen uns hier nicht zu beschäftigen mit solchen Zusammenkünften, die nur die Griechen betreffen; diese hielten nämlich besonders nach dem Aufhören der öffentlichen Konzilssitzungen unter sich Besprechungen, ja sogar Synoden, ab. Man kann sogar sagen, dass auf diesem Wege durch den Einfluss eini-

(1) vgl. L. PETIT, *Documents relatifs au concile de Florence*, I, *La question du Purgatoire à Ferrare*, in GRAFFIN-NAU, *Patrologia Orientalis*, XV, Paris 1920; G. HOFMANN S. I., *Erstes Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer*, in *Concilium Florentinum*, I = *Orientalia Christiana*, XVI, 3 (1929); G. HOFMANN, *Zweites Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer*, in *Concilium Florentinum*, II = *Orientalia Christiana*, XVII, 2 (1930).

ger bedeutenden der Union günstig geneigten Persönlichkeiten die Bahn freigemacht wurde, um mit den Lateinern zu einer Verständigung zu kommen. Unter dieser Rücksicht sind zu nennen die Metropoliten Bessarion (1), Isidor von Kiew, Dorotheos von Mitylene, aber auch Georgios Scholarios und der Kaiser. Auch die Vorberatungen der Lateiner unter sich, mit Ausnahme der Plenarsitzungen und der Kommissionssitzungen, von denen wir schon gesprochen haben, scheiden von unserm Thema aus.

VI. Grundstufen der verschiedenen Konsilssitzungen

Die feierliche Sitzung hatte folgenden Aufbau: Hochamt in Anwesenheit der ihrem Rang nach ihren Platz einnehmenden Synodalen, Verlesung des Dekrets, Erklärung der Willensäusserung der Synodalen bezüglich des verlesenen Dekrets. Bringen wir ein paar typische Beispiele. Protonotar Geminiano Inghirami gibt uns von der feierlichen Sitzung des 14. Februar 1438 folgendes Bild: Einzug des Papstes Eugen IV. vom Palast des Markgrafen Este zur Kathedrale des hl. Georg in Ferrara mit Pluviale und Mitra; auf seinem Thron bekleidet er sich mit den kirchlichen Gewändern zur hl. Messe, während die Kardinäle, Bischöfe und Äbte auf ihren Plätzen sitzen; hernach wird der Papstthron vor dem Altar aufgestellt und der Papst nimmt hier für kurze Zeit Platz; er verrichtet gewisse Gebete und gibt der Synode den Segen, während die Sänger antworten; es werden die Litaneien knieend gesungen und es folgt bei den Worten *domnum apostolicum* wieder der Segen des Papstes, über die Synode gespendet; dann stimmt der Heilige Vater das *Veni Creator Spiritus* an, das von allen Synodalen gesungen wird; der Papst spricht hierauf ein Gebet; der Kardinal Angelottus Fuscus hält das Amt zum Hl. Geist; der Promotor des Konzils Johannes de Prato verliest einen Bericht über die Ereignisse der allgemeinen Versammlung am Tag vorher und eine ausgearbeitete Bulle darüber; hernach stellt der Promotor die Frage, ob die Synodalen damit einver-

(1) Bei dieser Gelegenheit möchte ich bemerken, dass in meiner Ausgabe von acht Briefen Bessarions in dieser Zeitschrift. XV (1949) 277-290, die Anmerkung zur Zeile 7 des auf S. 283 veröffentlichten Briefes also zu verbessern ist : zio = ciò. Ich verdanke diese Verbesserung einer freundlichen Angabe des Monsignore Angelo Mercati.

standen wären, dass die Bulle verlesen würde; alle antworten mit *placet*; dann verliest der Bischof von Imola (nach Andreas de Sanctacruce ist es der Bischof von Forli) das Dekret in Form der Bulle; endlich richtet der Promotor an die Protonotare und Konzilsnotare die Aufforderung, über die Geschehnisse dieser Sitzung und die Verlesung des Dekrets Urkunden auszustellen.

In der feierlichen Sitzung vom 6. Juli 1439 hielt der Papst Eugen IV. in der Kathedrale von Florenz das Hochamt (1) in Anwesenheit der lateinischen und griechischen Synodalen. Ganz Florenz feierte diesen (Montag) und den folgenden Tag wie einen Festtag. Der Gonfaloniere Philipp di Giovanni Carducci diente am Altar. Nach dem feierlichen Amt wurden die üblichen Gebete zur Einleitung der öffentlichen feierlichen Konzilssitzung verrichtet. Dann bestiegen der Kardinal Cesarini und der Metropolit Bessarion eine inmitten des Chors aufgestellte Tribüne. Cesarini verlas den lateinischen Text der Unionsbulle, und die lateinischen Synodalen gaben laut ihrer Zustimmung mit *placet* Ausdruck. Bessarion trug dann den griechischen Text der Bulle vor, und hierauf erklärten die Griechen öffentlich ihre Zustimmung. Es wurden nun je vier lateinische und griechische Notare aufgefordert, darüber das Protokoll auszufertigen.

Auch die allgemeine nicht feierliche Versammlung wurde gewöhnlich mit einem Amt eingeleitet. Über jede dieser Sitzungen wurden notarielle Urkunden ausgestellt, auch wenn in ihnen, was meistens vorkam, kein Dekret beschlossen worden ist. Gegenstand der allgemeinen Sitzungen und ihr sonstiger Verlauf waren sehr mannigfach. Sehr viele der allgemeinen Versammlungen auf dem Konzil von Florenz waren Erörterungen über Kontroversfragen (Disputationen), so dass als technischer Ausdruck für diese Sitzungen auch die Bezeichnung *disputatio publica* gewählt worden ist. Teilweise wurden in den allgemeinen Versammlungen die Empfänge der Gesandtschaften des Konzils oder der Fürsten oder der Orientalen vorgenommen. Auch gegen die widergesetzlichen Synodalen von Basel wurde in den allgemeinen Versammlungen eingeschritten. Ich möchte hier bemerken, dass die Consistorien, von denen mehrere auch zu den Konzilsangelegenheiten Stellung nehmen, keine Konzilssitzungen sind. Sie sind Beratungen des Papstes mit den Kardi-

(1) vgl. Hofmann, in *Orientalia Christiana Periodica*, IV (1938) 413.

nälen; in ihnen werden auch gewöhnlich die Gesandtschaften empfangen.

Die Deputationssitzungen, über die auch Berichte erstattet worden sind, verliefen in einfacher Form, gewöhnlich in Sakristeien, auch in der Wohnung des Kardinallegaten.

Die Dauer der einzelnen Sitzungen war oft sehr lang. Einige Beispiele mögen das veranschaulichen. Auf der ersten Sitzung am 8. Januar 1438 wurden nach dem Gesang des *Veni Creator* mit anschliessender Prozession und nach dem Hochamt mit Predigt fünf Bullen verlesen, ein Geleitsbrief, und eine Erklärung des Konzilspräsidenten vorgetragen, und zum Schluss das *Te Deum* gesungen; wer die einzelnen Teile dieser Texte kennt, muss gestehen, dass die Synodalen eine grosse Mühe zu bewältigen hatten schon durch die Teilnahme an dieser ersten Konzilssitzung. Besonders die langen Bullen, die zudem trocken im Inhalt waren, erforderten viel Geduld durch mehrere Stunden von seiten der Konzilsteilnehmer. Die Erörterungen zu Ferrara in den öffentlichen Sitzungen über die Frage des Zusatzes *Filioque* zum sogenannten nizaenisch–konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis waren sehr lang und ermüdend. Im Herbst und Dezember war auch die Kälte fühlbar. Andreas de Sanctacruce (1) macht folgende charakteristischen Bemerkungen: « *perlibenter assurreximus hora iam tarda ; erat 23 hora diei et frigus maximum, ac frigore fameve fatigatus quisque libenter surrexit ; hora iam 23 pulsaverat, ingressa 24, cunctis frigore, inedia, attentione agitatis finis extitit collocutionis diei illius* ». Auch in Florenz war es ähnlich.

VI. Stimmrecht

Während auf den früheren allgemeinen Konzilien nur die Bischöfe (2) Sitz- und zugleich entscheidendes (decisives) Stimmrecht hatten, mit Ausnahme der päpstlichen Vertreter, die als solche auch ohne eventuellen bischöflichen Rang stimmberechtigt (mit votum decisivum) waren, gingen die Konzilien von Pisa

(1) vgl. meinen schon oben zitierten Aufsatz in *Orientalia Christiana Periodica*, III (1937) 450, 452, 454.

(2) Wenn, was vorkam, Äbte und andere Prälaten (nicht Bischöfe mit Jurisdiktion) zum Konzil eingeladen waren, dann hatten sie nur konsultatives Votum.

(1409-1411), Konstanz (1414-1418), Basel (1431-1437, wo es endgültig aufgelöst wurde, hernach aber widerrechtlich bis 1448 kümmerlich fortbestand, ja nach Lausanne 1448 übersiedelte) andere Wege [1]. Zu Pisa waren ausser den Kardinälen, Bischöfen und ihren Vertretern, mehr als 300 Vertreter von Orden, mehr als 100 Vertreter von Domkapiteln, mehr als 300 Doktoren der Theologie und des kanonischen Rechts anwesend; jedoch ist nicht erwiesen, dass denjenigen Synodalen, die nicht Kardinäle oder Bischöfe waren, ein entscheidendes Stimmrecht eingeräumt worden ist. Aber es war das schon eine Neuheit, dass sie eine beratende Stimme hatten. Die Äbte und andere niedrige Prälaten besassen vielleicht auch mehr Recht. Zu Konstanz wurde der Kreis der Stimmberechtigung erweitert. Es wurden vier Gruppen oder Nationen der Synodalen gebildet, die deutsche, französische, englische, italienische, später (seit Oktober 1416) noch eine fünfte, die spanische. Entscheidende (decisive) Stimme hatten in jeder Nation die Prälaten, die Äbte und die Gelehrten (Doktoren, Magister), sowie ihre Vertreter, ferner die Prokuratoren der Fürsten, Kapitel, Klöster und Gelehrten. In der Nation entschied bei der Abstimmung die einfache Majorität. In der Vollversammlung des Konzils wurde die namens der gesamten Nation abzugebende Stimme massgebend und somit den einzelnen Nationen ein entscheidender Einfluss auf die Beschlüsse der Plenarversammlungen gegeben. Das Konzil von Basel verliess das System der Abstimmung nach Nationen, und wählte, mit Gutheissung des Papstes, die Geschäftsordnung von vier Deputationen (causa fidei, causa reformationis, causa pacis, und allgemeine, das Konzil selbst betreffende Fragen). Die Stimmberechtigung hatten ausser den Kardinälen und Bischöfen, Vertreter von Orden, der Kapitel, Graduierte der Theologie und der Rechte, endlich eine Reihe von Priestern niederer Stellung seit dem Bruch des Konzils mit dem Papst. Die Abstimmung in den Deputationen erfolgte nach einfacher Mehrheit. Zur Herstellung eines Beschlusses in der allgemeinen Versammlung (congregatio generalis) aller ordentlichen Mitglieder des Konzils war die Übereinstimmung von mindestens drei Deputationen erforderlich.

Die Geschäftsordnung des Konzils von Florenz schlug

(1) vgl. Paul Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts*, III, Berlin 1883, 362 ff.

einen mittleren Weg [1] zwischen der alten und neuen Methode ein. Es war das System der sogenannten drei Konzilsstände (status concilii). Zum ersten Stand gehörten die Kardinäle, Erzbischöfe, Bischöfe, zum zweiten Stand gehörten die Äbte und andere Prälaten (Generäle, Ordensprokuratoren, Prälaten des Weltklerus); zum dritten Stand gehörten Geistliche, welche Dignitäten in Kathedralstiften bekleideten oder einen akademischen Grad in der Theologie, dem kanonischen und weltlichen Recht besassen. Wenn 2/3 Stimmen eines Standes für eine Angelegenheit des Konzils vorhanden sind, dann gilt das als Ausdruck des Standes. Ohne die Majorität der Stimmen in jedem der drei Stände kann nach dieser Geschäftsordnung nichts vom Konzil beschlossen werden, so wenigstens scheint Andreas de Sanctacruce zu sagen, wenn er behauptet: « *quodque sine cuiuslibet parte maiori nil conciliariter concludi posset. Sed si omnium assensu conclusum quid foret, in generali demum conventu refirmato de concluso decretari tunc demum posset* »; und anderswo: « *Conclusumque extitit, ut sensus status diceretur adesse, si ex tribus duae partes convenirent cuiuslibet status sicque ut concludi potuisset, necesse fuerat, ut constituta forma authoritatem praeberet* ». Diese Geschäftsordnung bereitete dem Papst keine Schwierigkeit. Ja als die Griechen am Konzil teilnahmen, wurde auch ihnen die Möglichkeit gegeben, mit den Vertretern der drei lateinischen Stände zusammenzuarbeiten, wie es z. B. in den Beratungen über den endgültigen Wortlaut der Unionsbulle geschah.

Die Unterschriften der Unionsbullen geben über die Geschäftsordnung des Konzils lehrreichen Aufschluss. Denn in der Einigungsurkunde der Griechen sind nicht bloss der Papst, die Kardinäle und Bischöfe unterschrieben, sondern auch ein Erzdiakon, Ordensgenerale und Äbte, und auf Seite der Griechen ausser den Bischöfen und Vertretern von Bischöfen (oder Patriarchen) sogar der Kaiser und höhere Geistliche ohne Bischofsrang und Vertreter von Klöstern. In der Armenierbulle finden sich zwei armenische Geistliche unterzeichnet und in der Koptenbulle ein koptischer Abt; auch in den Unterschriften der Lateiner finden sich die Äbte unterschrieben nach den Kardinälen und Bischöfen.

(1) vgl. meinen schon zitierten Aufsatz in *Orientalia Christiana Periodica,* III (1937) 128-9.

VIII. Konzilsbeamte.

Um in den inneren Gang der Konzilsverhandlungen besseren Einblick zu gewinnen, lohnt es sich, auch die Konzilsbeamten nicht zu vergessen. Unter dieser Rücksicht ist zu nennen der Konzilspromotor (promotor concilii). Wie schon sein Name es ausdrückt, hatte dieser die Aufgabe, die Angelegenheiten des Konzils zu fördern; dazu gehörte vor allem die Sorge für die Einhaltung der Geschäftsordnung des Konzils. Daher musste er in beiden Rechten, dem kirchlichen und weltlichen, gut bewandert sein, auch in der Geschichte der allgemeinen Konzilien sich auskennen, und zudem ein Mann passenden Auftretens sein: « *persona repraesentationis et doctor aut licentiatus in altero iurium et in generalibus conciliis versatus* », wie es in den Florentiner Konzilsakten (1) heisst. Wir kennen den Namen des Promotors Christoph de Rogeriis, Kanoniker der römischen Basilika Santa Maria Maggiore, der in der zweiten Konzilssitzung am 9. Januar 1438 dieses Amt erhielt. Jedoch wünschte das Konzil am 10. Februar 1438, dass noch ein zweiter und zwar durch den Papst ernannt werden möge: « *Et quia non sufficit unicus promotor in sacro concilio, avvisarunt domini deputati necesse fore unum alium promotorem eligi debere per sanctissimum dominum nostrum* ». Dies wurde ausgeführt; das Konzil genehmigte am 11. Februar 1438 die zwei Konzilspromotoren in der Vollsitzung. Auch den Namen des zweiten wissen wir; es war Johann de Prato. Den Konzilspromotoren war das Recht eingeräumt, das Gutachten (Votum zu einem Dekret) kranker Synodalen in ihrer Wohnung einzuholen. So tat es der Promotor Johann de Prato für die Sitzung vom 11. Februar 1438. Er ging mit einem Konzilsnotar in die Wohnung der kranken Kardinäle Branda (Porto, Italien) und Anton (vom Titel des hl. Marcellus), um ihre Meinungsäusserung über das Dekret des 11. Februar entgegenzunehmen. Auch zum ebenfalls kranken Bischof Garsias von Tuy ging der nämliche Konzilspromotor, um seine Meinung über das nämliche Dekret zu empfangen. Am 10. Februar 1438 unterbreitete er dem Konzil den Entwurf einer Ge-

(1) Iustinianus, *Acta concilii Florentini*, 57.

schäftsordnung, und am 14. Februar verlas er das Dekret *Exposcit debitum*.

Wichtig war die Stellung des Konsistorialadvokaten Iustinus de Planca, der besonders die Sache des Papsttums gegen die Synode von Basel zu verteidigen hatte. Er hielt eine Rede in der unter dem Vorsitz des Papstes gehaltenen Konzilssitzung vom 8. Februar 1438. Auch am 12. März 1440 sprach er nach dem Bericht des Geminiano Inghirami in der Generalversammlung des Konzils von Florenz gegen die Baseler Synodalen, die es gewagt hatten, einen Gegenpapst aufzustellen, und stellte, auf Antrag der Konzilspromotoren das Ersuchen an die Synodalen von Florenz, gegen diesen Schritte zu unternehmen. Das Monitorium des Konzils von Florenz vom Ende März 1440 gegen Amedeus von Savoyen (Felix V.) gibt die Rede des Iustinus de Planca wieder (1).

Besondere Aufmerksamkeit wurde auf dem Konzil von Florenz den Notaren zugewendet, die über die Geschehnisse des Konzils Urkunden auszustellen hatten. Ihre Anzahl war sehr gross, wenn man noch an die im Dienst der päpstlichen Kanzlei tätigen Sekretäre oder Aussteller der Konzilsbullen denkt. In der Konzilssitzung vom 11. Februar 1438 wurden vier lateinische Notare genehmigt. Die Aufgabe der lateinischen Notare wurde am 10. Februar durch den Konzilspromotor Johann de Prato also beschrieben (2): « *quod deputentur duo notarii bonae famae, digni et experti in actibus conciliaribus, qui una cum aliis duobus iam per dominum S. Crucis* (Nikolaus Albergati, Konzilspräsident) *deputatis, scribant acta seu gesta concilii, sintque rogati de his, quae in hoc sacro concilio conciliariter fient et agentur, et non debeant extra aliquid manifestare, nisi prius fuerit visum per deputandos ad hoc exercitium, ne de eadem re contingat varia et diversa instrumenta dari vel fieri* ». Für die Aufzeichnungen der Disputationen zwischen den Lateinern und Griechen waren nach dem Urteil des Augenzeugen, des Erzbischofs Fantinus Valaresso (3), je drei lateinische und griechische bestimmt worden.

(1) HOFMANN, *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, III, 8-9.

(2) IUSTINIANUS, *Acta Concilii Florentini*, 57.

(3) vgl. Bernh. SCHULTZE, Fantinus VALLARESSO, *Libellus de ordine generalium conciliorum et unione Florentina*, Romae 1944, 21.

Es braucht nicht eigens betont zu werden, dass die verschiedenen Kategorien der Beamten der päpstlichen Kurie an manchen Konzilsarbeiten sich zu beteiligen hatten, zu denen sie sonst nicht berufen gewesen wären. Wir finden daher in den Berichten über die Sitzungen in Ferrara vor Ankunft der Griechen genaue Listen der Teilnehmer an den Konzilssitzungen aus den Kreisen der Kurialbeamten. Doch würde es zu weit führen, hier einzelnes zu erwähnen, weil hier nur die Konzilsorgane zur Behandlung kommen. Doch sei gedacht des Vorsitzenden der Apostolischen Kammer Kardinal Franz Condulmer, der im Auftrage des Papstes die Verträge mit Ferrara und Florenz abzuschliessen hatte, um die Freiheit des Konzils und der Konzilsteilnehmer sicherzustellen und für gute Bedingungen der Unterkunft und Verpflegung zu sorgen. Auch hatte die Apostolische Kammer die Sorge für den Unterhalt der Orientalen, sogar für ihre Reise, und eines Teils der Lateiner.

Ebenso waren zu bestreiten von ihr die Kosten der päpstlichen oder konziliaren Gesandtschaften und die Herstellung der vielen Konzilsbullen.

Weil auf dem Konzil von Florenz die Einigung der Orientalen im Vordergrund der Verhandlungen stand, war es notwendig, Dolmetscher zu haben. Für die Verhandlungen zwischen den Lateinern und Griechen war vom Konzil eine tüchtige Kraft gewonnen worden, Nikolaus Sagundinus, aus dem damals noch venezianischen Euböa gebürtig. Es war aber gut, dass unter den lateinischen Synodalen nicht solche fehlten, die auch der griechischen Sprache mächtig waren, wie z. B. der General der Camaldulenser Ambrosius Traversari, der lateinische Erzbischof Andreas Chrysoberges von Rodi, ein Konvertit, Christoph Garatoni, Bischof von Coron. Für die Unionsarbeit zugunsten der Armenier leisteten gute Dienste die mit der armenischen Sprache vertrauten katholischen Missionare in Caffa (Krim), z. B. Basilius O. F. M., der in der Unionsbulle der Armenier genannt wird: « *noster et ipsorum Armenorum communis interpres* ». Jedoch ist nicht zu leugnen, dass die amtliche armenische Übersetzung der Unionsbulle sehr mangelhaft ist. Für die des Arabischen kundigen Kopten, die zum Konzil erschienen, leistete der Franziskaner Peter Cathelano, Guardian von Beirut, dem zu den Kopten vorher gesandten apostolischen Legaten Albert von Sarteano O. F. M. gute Dienste; dies können wir aus einem päpstlichen von mir entdeckten Schrei-

ben (1) vom 13. September 1439 entnehmen, worin Papst Eugen IV. dem Guardian den Auftrag gibt, als Dolmetsch den Legaten zu begleiten: « *Cum fide dignorum relatum sciamus te idioma arabicum intelligere, et ipse* (Albertus de Sarteano) *per interpretem commissiones nostras sibi factas habeat exequi, mandamus tibi, ut eum quocumque iverit, sequaris et interpretis officio, ubi fuerit opus, fungaris* ». Aus einer andern Handschrift (2) habe ich erfahren, dass der Bürger von Siena Beltramus de Mignanellis, der den Orient bereist hatte und auch über den Orient geschrieben hat, vom Papst Eugen IV. als Dolmetsch der Kopten verwendet worden ist: « *Hucusque est in subscripta copia informationis a me postulate per sanctissimum dominum nostrum Eugenium papam IIII, dum essem Florentie ab eo vocatus interpres pro unione christianorum iacobinorum de ultra mare, quam ego abhinc Florentie humiliter destinavi anno M*mo *CCCC*o *XLII*o ». Ob er auch den arabischen Text, eine Übersetzung der lateinischen Koptenbulle, verfasst hat, ist nicht sicher. Diese Übersetzung ist sehr unvollkommen. Überhaupt muss zugestanden werden, dass die Kenntnis der orientalischen Sprachen auf dem Konzil von Florenz, die so notwendig und nützlich für die Annäherung an die Orientalen gewesen wäre, noch ungenügend im Kreis der Lateiner vertreten war.

IX. Die Behandlung der Orientalen auf dem Konzil von Florenz

Wer das II. Konzil von Lyon mit dem Konzil von Florenz vergleicht, muss gestehen, dass auf dem letzteren den Orientalen mehr Zeit und mehr Redefreiheit eingeräumt worden ist als auf ersterem. Beiden Unionskonzilien ist aber gemeinsam ein aufrichtiger Geist der Liebe, der den Papst und die lateinischen Synodalen gegen die Orientalen beseelte. Um hier nur von den Orientalen zu reden und zwar so weit es mit meinem Thema zusammenhängt, der die Geschäftsordnung oder die Methode der gegenseitigen Aussprache oder Verhandlung betrifft, will ich einige Kenn-

(1) HOFMANN, *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, III, 109.

(2) die Ausgabe des einschlägigen Textes ist schon vorbereitet für das Buch: *Fragmenta protocolli Concilii Florentini, diaria privata, sermones*.

zeichen und einige Beispiele anführen. Papst Eugen IV. zeigte sich grosszügig; wo andere verzagten, versuchte er mit Geduld, aber auch mit Freimut, neue Wege, um mit den Griechen zu einem greifbaren Ergebnis zu kommen. Dies gilt schon für die Zeremonienfrage des feierlichen Empfanges des Patriarchen Joseph II. in Ferrara, in der der Papst grosses Entgegenkommen zeigte, und die ähnliche Frage der Sitzplätze für die Griechen; für seine Nachgiebigkeit, als der byzantinische Kaiser einen Aufschub von vier Monaten dringend wünschte zur Wiederaufnahme der öffentlichen Sitzungen; für die Bereitwilligkeit, den Griechen den Vorantritt in der Eröffnung der Religionsgespräche zu gestatten und ihnen die Redefreiheit nicht zu verkürzen trotz ihrer Weitschweifigkeit in den Ausführungen und in den Zitaten. Volle Parität wurde ihnen gestattet in der Zahl der Mitglieder der Deputationen; auch die griechische Sprache wurde auf derselben Rangstufe wie die lateinische bei den Verhandlungen zugelassen. Als die öffentlichen Sitzungen Ende März 1439 aufhörten, versuchte der Papst andere Wege, um mit den Griechen übereinzukommen, meist in Form von kleineren oder grösseren Gruppenberatungen, und in gesteigertem Eifer prsönlichen Eingreifens. Auch wählte der Papst geeignete Vermittlungspersonen aus, unter denen Kardinal Cesarini eine grosse wohlverdiente Rolle spielte. Grosse Rücksichtnahme auf den Kaiser offenbarte sich in den Änderungen, die der Papst selbst in den letzten Tagen der Abfassung des Unionsdekrets noch zuliess. Auch mit den Armeniern, Kopten, Äthiopiern, Syrern, Chaldäern und den Maroniten Zyperns zeigte sich Eugen IV. grosszügig und hochherzig. Er liess ihnen Zeit, um ihre Schwierigkeiten den Lateinern vorzubringen, gab ihnen die rechten Mittel an die Hand, um die Lösung zu finden, indem er die geeigneten Persönlichkeiten ihnen zur Verfügung stellte. Gegenüber dem Konzil von Basel zeigte er viel Geduld und Festigkeit. Nie hat der Papst mit dem katholischen Glaubensgut um den Schein eines falschen Friedens Handel getrieben, sondern er drang auf klares und ausführliches Glaubensbekenntnis bei jeder Wiedervereinigung, wie es uns die Unionsbullen kundtun. Aber auf der andern Seite war er freigebig mit geistlichen Gunstbeweisen und auch mit Gewährung von zeitlichen Gütern (Kosten der Reise, Geschenke), obwohl er besonders infolge der Gebührensperre von Seite der widerspenstigen Synodalen von Basel in Geldschwierigkeiten war. Gegenüber dem byzan-

tinischen Kaiser hat er mehrmals ein mutiges Wort gesprochen, besonders in den letzten Monaten vor Abschluss der Einigung. Er vernachlässigte nicht die übernatürlichen Mittel des Gebetes und des hl. Messopfers, um den Segen Gottes auf die mühevollen Verhandlungen herabzurufen.

X. Papstgewalt und Konzilssitzungen

Das Konzil von Florenz ist unstreitig ein Triumph des Papsttums. Es hat der so schädlichen Lehre des Konziliarismus, der die Überlegenheit der oekumenischen Synode gegenüber dem Papst vertrat, eine Niederlage bereitet durch seine Dekrete gegen die Synodalen [1] und seine praktischen wenigstens zeitweise dauernden Erfolge in der Wiedervereinigung der Orientalen, die grundgelegt worden sind in den auch dogmatisch so wichtigen Unionsbullen. Schon die Frage, wie auf dem Konzil von Florenz die Vorstandschaft des Konzils geregelt wurde, ist sehr lehrreich. Nicht durch eine Wahl des Konzils, sondern durch eigene Machtbefugnis hat der Papst allein den Konzilspräsidenten Nikolaus Albergati ernannt, der bis zur Ankunft des Papstes in Ferrara (24.-27. Januar 1438) die Leitung des Konzils in Händen hatte. Hernach führte der Papst gewöhnlich selber in den vielen Vollsitzungen, den feierlichen und den Generalversammlungen, den Vorsitz, nur manchmal liess er sich, unter besonderer Ermächtigung von seiner Seite, durch einen Kardinal vertreten, wie z. B. am 11. und 14. Februar 1438 durch Kardinal Orsini. Alle Konzilserlasse, in Form von Bullen, tragen den Namen des Papstes am Anfang. Die Gesandtschaften in Länder des Abendlandes und auch des Morgenlandes wurden, obwohl sie gewöhnlich den Aufgaben des Konzils gewidmet waren, vom Papst allein angeordnet. Die Verträge mit den Konsilsorten oder ihren Häuptern hat der Papst allein durch seinen Kardinalkämmerer regeln lassen. Die berühmte Stelle über den römischen Primat in der Unionsbulle der Griechen ist im Vatikanischen Konzil ein klassisches Zeugnis für die Unfehlbarkeit des Papstes geworden. Ein der

(1) vgl. die Bullen *Moyses vir Dei* (4. September 1439), *Multa sanctorum Patrum* (Ende März 1440), *Quoniam iuxta sanctorum Patrum sentenciam* (27. Mai 1440).

katholischen Kirche nicht günstig gesinnter Rechtsgelehrter, Paul Hinschius, sieht sich trotzdem veranlasst, dieses Urteil über das Konzil von Florenz auszusprechen (1): « Das Konzil zu Ferrara-Florenz kann daher als der Ausgangspunkt der neuen Entwicklung, welche zu dem mittelalterlichen Recht zurückgeführt und ihren Abschluss in unseren Tagen durch das Vatikanum gefunden hat, bezeichnet werden ».

* * *

Der Charakter der Sitzungen im Konzil von Florenz ist von Anfang bis zum Ende einheitlich. Ich habe mich bemüht, alle Papstbriefe und sonstigen Quellen vor dem Geistesauge in einer zusammenfassenden Schau gegenwärtig zu halten, um sagen zu können, was ihr Grundzug ist. Wenn ich mich nicht täusche, offenbaren die feierlichen und auch die nichtfeierlichen Sitzungen, seien diese Generalversammlungen oder nur Deputationssitzungen, Geschlossenheit der Haltung im Wirrwarr der Zeit, die vom Wogenschwall papstfeindlicher Mächte bedrängt war, nämlich die Treue zum Papsttum, und doch zugleich Beweglichkeit der Mittel, um beim Festhalten der unveränderlichen Glaubenslehren und beim Abweisen unehrlicher oder sittlich nicht einwandfreier Methoden, mit der katholischen vom römischen Papsttum geführten Kirche auch jene zu versöhnen, die sich von dieser getrennt hatten.

Georg Hofmann S. I.

(1) Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts*, III, 420.

Moralistes de Russie

V. Le retour aux Pères de l'Eglise

Pour en finir en un chapitre avec la question du *crescendo* des influences protestantes en théologie morale pravoslave nous sommes arrivés jusqu'à la révolution de 1917 quand les bolchéviks mirent fin à toute vie intellectuelle chrétienne en Russie et « liquidèrent » écoles et livres de caractère confessionnel; les savants pravoslaves, moralistes y compris, furent mis à mort, exilés ou tout au moins jetés dans la misère et l'impossibilité d'écrire. Maintenant il nous faudra revenir en arrière et en premier lieu examiner brièvement quelques ouvrages russes de morale d'un courant doctrinal caractérisé par un désir de reproduire l'enseignement moral des Pères de l'Eglise. Chez plusieurs moralistes russes du XIXe siècle nous remarquons notamment de très louables efforts pour utiliser les règles de conduite chrétienne qu'on trouve chez les Pères, grecs surtout; ce « retour » s'imposait aux moralistes russes, étant donné que les traductions russes des œuvres de littérature patristique se multipliaient durant toute cette époque, grâce surtout à une forte impulsion donnée par quelques slavophiles et les moines, tant du Mont Athos que de la célèbre Optina Poustyn.

L'archevêque Platon (Fiveïsky, † 1877) composa, étant encore archimandrite, un traité de « Théologie morale orthodoxe » (1). Cet ouvrage attire notre attention pour plusieurs raisons: *a*) L'auteur apporte à l'appui de ses affirmations de nombreuses citations des Pères; souvent il a recours à S. Maxime le Confesseur, S. Basile, S. Jean Chrysostome, S. Grégoire de Nazianze, S. Macaire (ou pseudo-Macaire), S. Jean Climaque, Isaac de Syrie; il cite aussi volontiers d'anciens auteurs pravoslaves très influents en Russie,

(1) *Pravosllavnoié nravstvennoïè bogoslloviè.* Nous suivrons la deuxième édition, parue à Moscou en 1855.

il s'appuie sur les décisions des conciles oecuméniques, sur les livres symboliques pravoslaves; en ce sens il est plus « oriental » que tous les moralistes russes qui l'ont précédé. *b*) Jusqu'à la réforme scolaire de 1867 ce fut pendant longtemps le livre de classe officiellement approuvé pour les séminaires ecclésiastiques de Russie. *c*) Ce livre fut composé en très grande partie d'après l'ouvrage en quatre volumes d'un moraliste catholique, Joseph Ambroise Stapf († 1844), professeur de théologie morale à Innsbruck et à Brixen. Le plan général est de Stapf, il en est de même de la plupart des pensées directrices, des remarques pratiques et des citations de la Bible; c'est aussi en bonne partie chez Stapf que Platon a trouvé la doctrine des Pères. Certains passages de son livre sont la traduction mot à mot des passages correspondants de la « Christliche Moral » du moraliste tyrolien [1]. L'auteur aurait dû avertir ses lecteurs que son traité de morale est une adaptation de la « Christliche Moral » aux exigences de la théologie pravoslave; il n'en fit rien, le nom de Stapf n'apparaît nulle part dans le livre de Platon.

Quoi qu'il en soit de ces emprunts et réticences, Platon a su rester assez fidèle à toutes les bonnes traditions ascétiques et morales orientales; les considérations empruntées au moraliste catholique ne remplacent pas chez lui ces traditions, elles les complètent, les précisent, souvent les mettent en pleine lumière. L'ouvrage de Platon Fiveîsky montre qu'entre moralistes catholiques et moralistes pravoslaves soucieux de s'en tenir à la doctrine des Pères et des Conciles il y a moyen de s'entendre. Nous aurons encore d'autres occasions de le constater.

Le traité de Platon est divisé en deux parties. Dans la première, il est question de la loi divine, de ses différents aspects, des actions humaines, de l'imputabilité, de la vertu et du péché; la deuxième partie contient l'analyse de nos devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes et envers le prochain.

Il serait fastidieux d'examiner ici tout l'ouvrage de Fiveîsky. Bornons-nous à signaler quelques chapitres où une doctrine morale catholique, ou au moins parfaitement compatible avec l'enseignement catholique, se trouve confirmée par des textes ou des pensées puisés par Platon dans la tradition orientale. Nous met-

[1] Bronzov, *op. cit.*, p. 149; Florovsky, *op. cit.*, p. 388; Stefan, *op. cit.*, p. 15 s.

tons entre parenthèses les noms des écrivains ecclésiastiques à l'autorité desquels Platon se réfère.

Grâce sanctifiante et grâces actuelles (pp. 53 ss.: Macaire, Dorothée, Cassien). Détermination des vertus chrétiennes (pp. 59 ss.: Climaque, Isaac de Syrie, Lettre encyclique des patriarches orientaux). Nature du péché (pp. 70 ss.: théologiens pravoslaves, Nil Sorsky). Péchés mortels et véniels (pp. 81 ss.: Pierre Moghila). Le rôle de la prière dans la vie morale (pp. 137 ss.: Damascène, Grégoire de Nysse, Ephrem, Chrysostome, Climaque, Marc le Confesseur, Moghila, Nil Sorsky, métropolite Philarète). Importance capitale de la charité surnaturelle, ses qualités, joie spirituelle, les péchés directement opposés à la charité (pp. 152 ss.: Climaque, Isaac de Syrie, Ignace Martyr, Maxime). Le jeûne: obligation, utilité, dispense (pp. 175 ss.: Basile, Chrysostome, Isaac, Climaque). Nos devoirs moraux à l'égard de la T. S. Vierge, des anges et des saints (pp. 192 ss: Augustin, Macaire, Ambroise, Hilaire, Climaque, Dimitri de Rostov, Philarète). Devoir moral de suivre sa vocation (pp. 212 ss.: Climaque, Augustin). Notre devoir de cultiver l'intelligence, d'étudier la philosophie, l'histoire, les sciences naturelles (pp. 222 s.: Clément d'Alexandrie, Basile, Chrysostome, Athanase). Soins du corps, vêtements, sommeil, chasteté (pp. 233 ss.: Jérôme, Philarète, Climaque, Athanase, Chrysostome, Cassien, Dimitri, Nil Sorsky). Usage chrétien des richesses (pp. 247 ss.: Basile, Isaac, Climaque). Morale et corps mystique du Christ (p. 259: Maxime le Confesseur.). Sincérité, amabilité, serviabilité; devoirs particuliers envers les *stranniki*, les pèlerins (que c'est russe !); réconciliation avec ses ennemis; universalité de la charité (pp. 267 ss.: Maxime, Chrysostome, Gennade, Philarète).

Nous pourrions continuer. Mais ce que nous venons de noter suffit pour donner une idée de l'esprit dans lequel le traité de morale de Platon a été composé.

Nous possédons encore un autre ouvrage de l'archimandrite Platon Fiveîsky: « Avis au prêtre sur ses devoirs dans l'administration du sacrement de pénitence » [1]. Cet ouvrage, comme le traité de morale, fut certainement composé d'après un livre catho-

[1] *Napominaniè sviachtchennikou ob obiazannostiakh evo pri soverchenii taïnstva pokaïania*, en deux volumes; le premier a été publié à Kostroma en 1859, le second à Moscou en 1861.

lique, et de nouveau l'auteur ne souffle pas un mot de la source où il a puisé; peut-être avait-il pour cela des raisons spéciales, la censure russe étant alors fort susceptible.

Dans les « Avis », les citations des Pères et les renvois à leurs œuvres sont moins nombreux que dans le traité de morale du même auteur. Il y en a pourtant beaucoup. Platon cite les Pères assez souvent d'après des éditions latines de leurs œuvres, mais il fait aussi grand usage des éditions russes des Pères grecs. Dans ces deux volumes l'auteur en appelle le plus souvent à Jean Climaque, Augustin, Chrysostome, Ambroise, Basile, Grégoire le Grand, Grégoire de Nysse, Ephrem. Les renvois à Nil Sorsky, Tikhon Zadonsky, Dimitri de Rostov ne sont évidemment pas empruntés par Platon à l'auteur catholique dont il s'inspire, car à cette époque les théologiens catholiques ne s'intéressaient malheureusement pas même à ce qu'il y a d'excellent dans la littérature religieuse pravoslave.

Les « Avis » contiennent beaucoup de bonnes considérations pastorales sur les moyens de guérir les maladies de l'âme, d'encourager les craintifs, de réveiller les consciences endormies etc. L'ouvrage de l'archimandrite Platon comble de grandes lacunes de la théologie morale russe pravoslave. L'auteur s'en rendait bien compte à en juger d'après la sollicitude avec laquelle il traite certaines questions dont la plupart des moralistes pravoslaves ne disent rien ou très peu: juridiction nécessaire pour administrer validement le sacrement de pénitence, intégrité de la confession etc.

Signalons les endroits les plus intéressants des « Avis ». Les défauts qui rendent la confession invalide, de la part du prêtre et de la part du pénitent (vol. I, pp. 22 ss.). Les circonstances qui changent la nature du péché commis (I, pp. 54 ss.). Pour la validité de la confession il suffit d'avoir d'abord l'attrition de ses péchés pour en arriver ainsi à la contrition parfaite, à la charité « sans laquelle toute pénitence est douteuse » (I, p. 169). Le pécheur doit accomplir une pénitence imposée par le confesseur « pour prendre part à la satisfaction » que le Christ a offerte à son Père pour nos péchés (I, p. 191). Le confesseur n'est pas seulement médecin, il est aussi juge dans le sacrement de pénitence (I, p. 231; certains moralistes pravoslaves ne sont guère de cet avis, ils pensent que le prêtre n'a pas à « juger » le pénitent). Comment assurer le sacrement de pénitence aux gens abrutis, aux idiots, etc. (vol. II, p. 17). La direction spirituelle au confessionnal (II, pp. 22 ss.).

Les scrupuleux (II, pp. 135 ss.). Conseils à donner aux moines. « Il est très utile de consacrer tous les ans dix jours ou une semaine à des exercices spirituels loin de toutes relations et affaires distrayantes, pour s'entretenir uniquement avec Dieu. De même tous les mois il faut donner un jour au recueillement et au silence » (II, p. 200). Examen détaillé des différents cas de restitution en matière de justice (II, pp. 309 ss.).

A la fin du premier volume des « Avis » nous trouvons un examen de conscience ou questionnaire à l'usage du confesseur. Relevons quelques questions caractéristiques. « Avez-vous dans la maison les saintes icones de Notre-Seigneur, surtout le crucifix ? avez vous des icones de saints ? portez-vous une petite croix sur la poitrine ?... N'employez vous pas à des usages profanes des papiers sur lesquels est écrit le nom de Dieu, de Jésus-Christ, de la Sainte Vierge, de quelque saint ?... Employez-vous les jours de fête et en général le temps libre à lire des livres saints, à prier et à faire des méditations ?... Ne causez-vous pas à l'église ?... Enseignez-vous à vos enfants des choses utiles ou, au contraire, des arts à la mode ?... Ne murmurez-vous pas contre le tsar ?... Priez-vous pour le bien-être des Eglises de Dieu, *pour l'union des Eglises* et pour la réunion de tous les hommes en une seule Eglise de Dieu ? désirez-vous cette unification de tout cœur ?... Ne tuez-vous pas sans nécessité des animaux ? ... N'avez-vous pas envoyé quelqu'un « au diable » ?... Avez-vous porté secours durant des incendies et autres calamités ? N'avez-vous pas omis de séparer ceux qui se querellent ou se battent ?... N'avez-vous pas fait usage du mariage durant le Carême ?... N'avez vous pas acheté des objets volés ?... Ne vous êtes-vous pas approprié des paysans appartenant à autrui ou à l'Etat ? (!)... N'avez-vous pas prêté de l'argent à un taux dépassant ce qui est permis par la loi ?... N'avez-vous pas fait usage de ce qui vous appartient pour le luxe et la vanité ?... Avertissez-vous le prochain des pertes qu'il peut subir par imprévoyance ?... Recevez -vous dans votre maison les pèlerins ?... Enseignez-vous la religion au prochain ?... Priez-vous pour vos ennemis défunts ?... En entendant parler des péchés de quelqu'un, faites-vous un examen de votre propre conscience ?... Ne colportez-vous pas des nouvelles de maison en maison ?... N'aimez-vous pas parler en vain ou raconter des fables ?... » (vol. I, pp. 293-322).

Et voici quelques-unes des questions qu'à l'occasion le con-

fesseur doir poser à des *ecclésiastiques*. « Vivez-vous selon l'exemple que Jésus Christ a donné durant sa sainte vie ?... Lisez-vous avec assiduité l'Ecriture Sainte ?... Avez-vous toujours agi à la gloire de Dieu ?... N'avez-vous pas trahi la vérité par peur des tsars et des puissants ?... Avez-vous eu des attentions paternelles pour vos subordonnés ?... N'avez-vous pas omis par négligence de prêcher à vos paroissiens les dimanches et jours de fête ?.. Avez-vous enseigné les vérités de foi conformément à la pensée des Pères de l'Eglise ?... Ne célébrez-vous pas trop vite sans nécessité ?... Vivez-vous de façon à donner le bon exemple à vos paroissiens ?... N'aimez-vous pas suivre la mode et les vanités mondaines ? N'aimez-vous pas les jeux, les spectacles et les banquets ?... A l'église saluez-vous le saint autel ? » (I. pp. 323 ss. La dernière question est très probablement empruntée à S. Dimitri de Rostov qui, comme nous le savons déjà, avait une grande dévotion envers le Très Saint Sacrement, même en dehors de la messe).

En lisant certains chapitres des « Avis » on est péniblement impressionné par l'incohérence, les heurts et les contradictions qui proviennent de l'intercalation dans l'exposé d'une doctrine très saine de prescriptions imposées par le Saint-Synode, c'est à dire par le Gouvernement dont le Saint-Synode de Pétersbourg était un instrument. Il en est ainsi pour ce qui regarde le *secret de la confession*. A ce sujet notre auteur, après avoir exposé et fait sienne la doctrine catholique dans toute sa rigueur et intransigeance, ajoute sans même essayer de résoudre le paradoxe: « Nos lois nationales font une exception à ces règles. Si quelqu'un révélait en confession... une mauvaise intention contre l'Eglise, le Souverain ou l'Etat..., la loi oblige le confesseur de dénoncer (le pénitent) à qui de droit ». Et immédiatement après nous lisons: « L'obligation de se taire concerne non seulement les péchés mortels et véniels..., mais aussi les vices, les propensions, les tentations (1), les défauts naturels ou accidentels du pénitent. En un mot, elle embrasse tout ce qui peut rendre la confession désagréable ou odieuse » (I, p. 257). Un peu plus loin (p. 276), Platon cite et adopte un passage de S. Dimitri de Rostov où il est dit que le prêtre doit plutôt mourir que révéler ce qu'il a entendu en con-

(1) C'est précisément de cela qu'il s'agit dans le *Règlement ecclésiastique* de Pierre le Grand.

fession « à quelque potentat ou tribunal civil ». Viennent ensuite (pp. 288 ss.) de nouveau des citations des « lois nationales », prescrivant aux prêtres la délation de certains crimes ou tentations révélés en confession. Mais n'en voulons pas trop à Platon. Il est fort possible que cette étrange juxtaposition de prescriptions contradictoires était pour lui une façon de protester contre les abus inhérents au césaropapisme pravoslave, la seule possible dans les circonstances où il se trouvait; dans ce cas, il mérite nos éloges, ainsi que ceux de tous les pravoslaves conscients de la tragédie dans laquelle le schisme byzantin a plongé la pravoslavie.

Certes, les livres de Platon Fiveîsky ne sont pas parfaits. Les citations des Pères qu'il fait sont parfois d'un à propos douteux, on rencontre chez lui des propositions erronées, dans le traité de morale on ne trouve pas toujours la clarté voulue. Néanmoins Platon a eu le grand mérite de nous avoir indiqué la direction dans laquelle il convient de travailler, si l'on veut élaborer une « morale unioniste », très orientale-russe, très pravoslave orthodoxe, et parfaitement catholique. Par des considérations empruntées à des auteurs catholique, Platon compléta et développa les données positives de la morale pravoslave sans les remplacer par d'autres ou les mutiler. Sous ce rapport il mérite d'être imité. Sa théologie pastorale est d'ordinaire excellente.

Disons ici quelques mots d'un petit livre qui ressemble beaucoup aux ouvrages de Platon que nous venons d'examiner. Il s'agit du « Sacrement de Pénitence » de Jacques Bourloutsky (1). L'auteur donne d'assez bonnes recommandations sur la façon d'administrer ou de recevoir le sacrement de pénitence, recommandations puisées pour la plupart dans les œuvres des Pères, en commençant par Clément de Rome. Basile, Cyprien, Chrysostome, Ambroise, Augustin, Dimitri de Rostov semblent être les sources préférées de l'Auteur. Les renvois étant faits en très grande partie aux éditions latines des Pères, il y a lieu de croire que Bourloutsky, comme Platon, a suivi dans certaines parties de son ouvrage un moraliste catholique. Il parle avec sympathie des condamnations portées par le Concile de Trente contre les hérétiques. Bourloutsky veut certainement parler en bon pravoslave orthodoxe, mais il ne respecte pas aussi bien que Platon les traits distinctifs de la bonne piété russe.

(1) *O tainstviè pokaïania*, Moscou, 1848.

Bourloutsky n' est pas toujours bien précis. Il ne distingue pas clairement ce qui est requis pour la validité du sacrement de ce qui est exigé pour que l'administration du sacrement soit licite ou édifiante (pp. 118 ss.). Il est d'un rigorisme capable d'aliéner bien des esprits, au lieu de les attirer à la pratique des sacrements: le moindre péché véniel doit être immédiatement « déraciné » au tribunal de pénitence (p. 164 s.); en se confessant, il faut énumérer tous ses péchés, mortels et véniels, sans omettre les circonstances qui aggravent ou diminuent la culpabilité; il faut aussi découvrir la principale mauvaise disposition habituelle de son âme (pp. 231 ss.).

Les petits enfants et les déments, selon notre auteur, sont incapables de recevoir l'absolution de leurs péchés, car « la confession est un tribunal, et l'on ne doit pas juger ceux qui ne peuvent pas avoir connaissance de la loi et de leurs devoirs » (p. 168). Bourloutsky semble exiger, en plus de la contrition spirituelle, des « larmes sincères » (p. 174). Normalement la confession doit être précédée d'une semaine de « goviéniè » qui consiste, comme on le sait, à fréquenter avec assiduité les offices à l'église, à éviter les distractions, à faire des aumônes, à jeûner, à mortifier ses passions. Pour que le pénitent puisse avoir « une honte salutaire » de ses péchés, il lui est défendu de cacher le visage durant la confession (p. 219). L'absolution sacramentelle fait revivre les mérites antécédents qu'on avait perdus en commettant un péché mortel.

* * *

L'archiprêtre Paul Solarsky († 1890) composa un traité de morale en trois volumes qui longtemps fut considéré en Russie comme classique et largement utilisé dans les académies ecclésiastiques et les séminaires pravoslaves. Ce sont les « Notes sur la théologie morale orthodoxe » [1]. C'est cet ouvrage qui servit de point de départ à la réforme scolaire de 1867. Une érudition non ordinaire y apparaît à chaque page. Des investigations, parfois fort instructives, sur des sujets ayant plus ou moins rapport à la morale occupent une partie considérable du traité. Les renvois à l'Ecriture y fourmillent et les témoignages des Pères, pas tou-

[1] *Zapiski po nravstvennomou pravosllavnomou bogoslloviou,* St. Pétersbourg, 1860-1864.

jours bien choisis, y sont accumulés en telle quantité que la lecture en devient fastidieuse, fatigante.

Où l'auteur a-t-il puisé tant de connaissances en matière d'exégèse et de patristique, à qui a-t-il emprunté ses appréciations des valeurs morales, ses considérations, souvent excellentes, parfois malheureuses ? Il nous le dit lui-même dans l'introduction au premier volume et l'avant-propos du troisième. Il avoue avoir pris beaucoup de pensées non seulement chez des moralistes russes, tels que l'évêque Innocent de Pensa ou l'archevêque Innocent de Kherson, et chez plusieurs orateurs sacrés pravoslaves, mais aussi chez des « moralistes étrangers... catholiques », Schreiber, Stapf et surtout Riegler, ainsi que chez des auteurs que Solarsky qualifie de « remarquables » et qui sont très probablement les théologiens luthériens De Wette, Budde, Mosheim et autres; ces savants protestants étaient des chrétiens croyants, pieux à leur façon, mais vraiment trop imbus de philosophie allemande idéaliste. De Stapf nous avons parlé plus haut. Jean Henri Schreiber († 1872) fut un prêtre catholique brouillé avec l'Eglise à cause de ses doctrines d'inspiration kantienne et de son mariage; il s'inscrivit au « Deutschkatholicismus » et en fin de compte fut excommunié. Jean Georges Riegler († 1847), dont les œuvres furent la principale source de Solarsky, avait été disciple de Schelling: lui aussi propagea des thèses qui, selon la grande encyclopédie allemande protestante elle-même, « wenig orthodox klingen », de sorte qu'il dut cesser d'enseigner dans les facultés catholiques; Hurter dit de lui: « multa reliquit opera oblivioni merito data » (¹). Solarsky semble avoir aussi utilisé les livres de Benoît Stattler, un fébronien protestantisant gagné aux idées de la « Aufklärung ». Remarquons toutefois que Solarsky a filtré, tant bien que mal, les eaux troubles auxquelles il s'abreuvait; malgré tout, il est solidement « patristique » dans la plupart de ses exposés.

Des critiques russes pravoslaves ont reproché à Solarsky d'être trop « scolastique », aride, de recourir souvent à des distinctions, à des « divisions et subdivisions » (²). Ils oublient que cette méthode de « divisions » a été recommandée par un Père de l'Eglise

(¹) *Nomenclator litterarius*, V, col. 1093. Sur ces auteurs on trouvera aussi des renseignements chez BRONZOV, *op. cit.*, pp. 162 ss.

(²) Voyez, par exemple, STEFAN, *op. cit.*, p. 18.

très oriental, S. Jean Damascène [1]. Ils ont moins tort quand ils qualifient les *Zapiski* « d'encyclopédie », où l'on se perd parfois facilement [2].

Le premier volume des *Zapiski* correspond approximativement au « de principiis » de nos traités de morale. Il y est question de la loi divine positive et naturelle, du principe fondamental en morale, de la conscience, de l'imputabilité, de la vertu chrétienne comme telle, du péché en général. L'introduction contient un bref aperçu de l'histoire de la théologie morale. Solarsky s'y montre très sévère et injuste à l'égard des scolastiques et des mystiques catholiques, parmi lesquels il n'oublie pas de nommer S. Bernard. Selon Solarsky, les scolastiques, S. Thomas d'Aquin y compris, « ne se souciaient pas de la formation morale de leur cœur, ils ne faisaient que se disputer à propos des devoirs et de la terminologie... ». Tous, « malgré la piété de quelques-uns d'entre eux, comme Jean Tauler († 1361), Thomas a Kempis au XVe siècle et d'autres, se fiaient avec trop de condescendance à leur sentiment et fantaisie et, dans la plupart des cas, ne faisaient que se séduire eux-mêmes et séduire les autres par leur doctrine spécieuse, sans donner une véritable nourriture à l'esprit et au cœur » (p. 29). La Réforme aurait fait naître une tendance à améliorer l'état de la théologie morale, mais diverses causes, entre autres « l'influence persistante de la philosophie scolastique », auraient grandement entravé ce mouvement antiscolastique salutaire (p. 30). Notons cette sortie contre la scolastique de la part d'un auteur auquel les critiques pravoslaves, quasi tous sans exception, reprochent précisément d'être... trop scolastique, de faire usage de « distinctions », de parler des « devoirs et obligations ». Il est évident que tant Solarsky que ses juges pravoslaves, ne connaissent la scolastique que par des sources très tendancieuses; autrement dit, ils ignorent complètement la vraie scolastique [3].

(1) Migne, *P. G.*, vol. 94, col. 545.

(2) N. P. Arkhanguelsky, *Zadatcha, soderjaniè i pllan sistemy pravosllavno-khristianskavo nravooutchénia*, Simbirsk, 1894, p. 4; Florovsky, *op. cit.*, p. 388, se borne à dire que l'ouvrage de Solarsky est une compilation d'auteurs protestants et catholiques; c'est exagéré.

(3) On trouve d'ailleurs parmi les théologiens orientaux désunis des défenseurs de la scolastique. Le célèbre canoniste russe N. Souvorov est d'avis que sans une étude approfondie de la philosophie scolastique

Solarsky loue ensuite les moralistes « catholiques » qui l'ont guidé dans ses recherches, ainsi que les moralistes luthériens connus en Russie, auxquels il reproche d'ailleurs avec raison de rejeter la Tradition et d'interpréter l'Ecriture comme bon leur semble. Tout cet aperçu historique se termine par une énumération des moralistes russes dont nous avons déjà parlé.

Au début du premier chapitre du premier volume des *Zapiski* l'auteur met en évidence cet excellent principe, si cher aux moralistes et ascètes pravoslaves: l'âme humaine est créée à *l'image de Dieu*, il faut donc avant tout veiller à sauvegarder en soi cette image divine. Il parle ensuite de la simplicité de l'âme, de son aptitude à « comprendre, juger, méditer, scruter, conclure » (p. 44). Il attribue une très grande importance aux « sentiments du cœur qui constituent le centre de notre vie spirituelle » (p. 48), mais il ne donne guère les éclaircissements nécessaires pour ne pas tomber dans des aberrations doctrinales et des pratiques fort dangereuses. Il traite aussi de la volonté, de l'immortalité de l'âme, de son aptitude à se perfectionner indéfiniment. Il parle de la *liberté* un peu à la façon protestante, sans compréhension pour le rôle que l'obéissance joue dans la formation de la vraie liberté; et pourtant, il aurait pu trouver chez les Pères de magnifiques pages à ce sujet. A la fin de ce chapitre Solarsky revient encore une fois au grand thème fondamental: la fin de l'homme est de réaliser en soi le mieux possible la ressemblance avec Dieu.

En parlant, au chapitre deuxième, du *status naturae lapsae*, Solarsky se montre moins pessimiste que tant d'autres moralistes pravoslaves; il admet que l'homme privé des secours surnaturels peut néanmoins accomplir des actions honnêtes.

Au chapitre troisième il est question de la *loi divine et humaine*. Ce que l'auteur dit de la loi divine positive et de la loi naturelle est assez exact. Remarquons aussi qu'il distingue nettement les lois ecclésiastiques des lois de l'Etat, il suppose une Eglise indépendante de l'Etat (pp. 118 ss.).

« la science religieuse russe ne se sentira jamais sur un terrain solide et une bonne moitié des systèmes dogmatiques orthodoxes sera suspendue dans l'air ». Et après avoir cité des témoignages de savants protestants en faveur de la scolastique, il ajoute que les pravoslaves, plus encore que les protestants, ont besoin de cette philosophie (*K voprosou o taïnoï ispovièdi*, deuxième édition, Moscou, 1906, p. 167.

Viennent ensuite d'excellentes considérations sur la *charité* comme principe suprême de la morale chrétienne (chap. quatrième). En plus du motif supérieur que nous avons d'observer la loi divine, l'amour envers Dieu, Solarsky admet en morale des motifs secondaires d'ordre spirituel et même des récompenses ou punitions temporelles (chap. cinquième). Il fait bien d'examiner, au chapitre sixième, avec tout le soin voulu, jusqu'à quel point nous sommes responsables ou non de nos actions.

Il parle longuement de *la* vertu chrétienne. « En soi *la vertu est une et indivisible.* Car il n'y a qu'une seule volonté de Dieu, et la loi morale est une en son essence et son esprit... »; il ne peut donc y avoir « en son essence » qu'une seule vertu (p. 232). Dans « le phénomène et l'expérience » – remarquons cette terminologie d'emprunt – la vertu unique se différencie en « espèces », en plusieurs vertus particulières. Cette insistance sur l'unicité de la vertu chrétienne a, croyons-nous, de profondes racines dans le platonisme des Pères grecs, elle reflète et évoque des pensées chères aux pravoslaves les plus orthodoxes. Certes, tout ce septième chapitre demande des précisions et des distinctions, la question étant fort délicate et sujette à des glissements dans des propositions inadmissibles. Mais il y a une bonne dose de vérité très féconde en spiritualité que nous ferions bien d'étudier plus à fond. Nos moralistes catholiques ne sont-ils pas parfois portés à pousser jusqu'au bout la séparation entre différentes vertus, à créer des cloisons étanches entre les mouvements de l'âme, à lui faire subir ce que certains auteurs pravoslaves appellent malicieusement « la vivisection en théologie » ? Nous croyons qu'il y a moyen de profiter de la leçon que Solarsky nous donne.

La doctrine de notre auteur sur le péché (chap. huitième) est dans ses grandes lignes acceptable pour les catholiques. Seulement la terminologie est différente. L'auteur appelle « péché grave » ce qui dans nos catéchismes s'appelle « péché mortel » et, avec la plupart des moralistes russes, il appelle « péché mortel » les péchés capitaux, les péchés contre l'Esprit Saint et les péchés qui crient vengeance au ciel. Ne cherchons pas des divergences doctrinales où il suffit de s'entendre.

Le deuxième volume des *Zapiski* traite de nos *devoirs envers Dieu.* Notre premier devoir est de chercher à connaître Dieu dans ses perfections le mieux possible, à avancer toujours sous ce rapport. Les Pères de l'Eglise nous exhortent à acquérir une solide

connaissance de Dieu en étudiant la nature, en méditant sur notre âme, créée à l'image de Dieu, en scrutant l'histoire et surtout en nous éclairant par les données de la Révélation; pour mieux connaître Dieu, il faut obéir à l'Eglise, prier et garder la pureté du cœur (pp. 7-24).

Il faut aussi rendre à Dieu le culte qui lui est dû et éviter les péchés contraires: athéisme, matérialisme, polythéisme, idolâtrie, fatalisme, fanatisme, rationalisme etc. Ecoutons les Pères qui nous mettent en garde contre le faux *mysticisme* de ceux qui veulent atteindre Dieu sans grand renoncement à leurs passions et sans travail assidu de la raison éclairée par la foi. Les vrais mystiques ne méprisent pas le bon sens et l'accomplissement des devoirs quotidiens (pp. 24 ss.).

Le culte de Dieu *intérieur* s'exerce surtout par la foi, l'espérance et la charité. La foi est un don surnaturel, c'est une ferme certitude qui porte sur l'essence et les attributs de Dieu, c'est une sincère acceptation de ce que « Dieu a révélé et établi dans son Eglise ». La vraie foi est absolument nécessaire pour le salut. Les péchés contre la foi sont: « la foi aveugle », dont se rendent coupables ceux qui croient à n'importe quelle autorité, à tous les racontars; la superstition, l'indifférence religieuse, l'hérésie, le schisme, l'apostasie (pp. 71-112). L'espérance chrétienne est « un repos du cœur en Dieu avec une ferme certitude que, par les mérites du Christ Sauveur, il ne nous laissera pas sans le secours de la grâce nécessaire pour atteindre notre destinée » (p. 113). Ici encore, gare au pseudo-mysticisme ! C'est un péché contre l'espérance de ne chercher dans la religion que le mystérieux, en se séparant du monde réel et en rejetant toute « persuasion raisonnable », toute saine critique et les investigations intellectuelles légitimes (p. 141). Par-dessus tout nous devons avoir la charité, telle qu'elle est décrite par l'Ecriture et les Pères, basée sur la crainte de Dieu, reconnaissante envers lui, obéissante à sa volonté, dévouée. Il faut donc acquérir une connaissance intellectuelle de Dieu et beaucoup méditer (pp. 147 ss.). Le culte de Dieu *extérieur* est nécessaire lui aussi. Il convient de prier comme les Pères nous l'ont enseigné; ce culte extérieur doit être « domestique » et surtout public; le culte public « est notre devoir le plus important et le plus sacré » (p. 225). Nous devons avoir une grande vénération pour le temple et les « sviatyni » (choses saintes ou sacrées) qu'il contient et qui sont: la sainte croix, le livre de l'Evangile,

les icones et les reliques des saints. Il faut bien observer les fêtes et les jeûnes. On a le devoir de connaître et aimer les prières liturgiques. Les chants à l'église doivent être déterminés, quant au fond et quant à la forme extérieure, par l'enseignement des Pères. Les rites sacrés doivent être observés avec une grande piété, mais il convient de se méfier de la façon « mécanique » de les accomplir, ainsi que de l'inversion des valeurs religieuses (pp. 182-398) (1).

Le troisième volume des *Zapiski* traite des devoirs du chrétien envers soi-même et envers les autres.

Le premier devoir que nous avons *envers nous-mêmes* c'est de nous connaître. On ne peut pas avancer dans la vertu, si l'on ne fait pas de bons *examens de conscience* et si l'on ne connaît pas suffisamment tant la nature humaine en général que ses propres propensions personnelles, qualités et défauts. Chacun a le devoir de s'étudier soi-même; à cette étude l'Ecriture et les Pères nous exhortent avec vigueur. C'est difficile, mais c'est indispensable. C'est ainsi qu'on acquiert l'humilité, ce fondement de la vie morale chrétienne. Apprenons à être humbles en méditant sur la vie de Notre Seigneur, sur notre dépendance de Dieu, notre faiblesse, les exemples donnés par les saints, notre fin etc. La première chose à faire c'est de déraciner l'orgueil (pp. 10-34).

Le chrétien est tenu à s'aimer soi-même d'un amour bien réglé; autrement dit, il doit pratiquer le renoncement, l'abnégation. Notre grand devoir, quant à nous-mêmes, est de veiller au vrai bien de notre âme qui consiste, répétons-le, à restaurer en nous l'image de Dieu et du Christ, à nous faire déiformes, à régler notre vie selon l'exemple que nous avons dans la vie en ce monde de Jésus-Christ. Nous devons avoir soin des « facultés inférieures » de notre âme: imagination, sens, mémoire; usons de ces facultés à la gloire de Dieu, *tantum quantum*. Formons notre *intelligence* en étudiant les œuvres des Pères et les sciences profanes: littérature, histoire, sciences naturelles, philosophie, beaux-arts; les Pères nous y invitent avec insistance. Notre formation intellectuelle doit être « unidiverse », faite de connaissances très variées, mais coordonnées et subordonnées; évitons tout désordre intellectuel.

(1) Toute cette partie est extrêmement instructive pour apprécier l'importance de la vie liturgique dans la pravoslavie; à noter l'intéressant *excursus* sur l'histoire des chants sacrés, pp. 311 ss.

Perfectionnons notre conscience, notre cœur et notre volonté en nous soumettant en tout à la sainte *volonté* de Dieu. Le grand obstacle dans ce travail ce sont nos passions: déracinons-les (pp. 50-92).

Pour autant que notre corps est un moyen pour arriver à des fins supérieures, il faut avoir soin de sa *santé*. Usons donc de la nourriture, des boissons, des vêtements etc. *tantum quantum*. Un travail physique raisonnable s'impose à tous. La chasteté contribue beaucoup à la conservation du corps en bon état pour servir Dieu. En cas de maladie nous avons le devoir de recourir à de bons médecins, instruments de Dieu à notre égard. De tout cela s'ensuit que le suicide est un péché grave (pp. 93 ss.).

Il nous est permis de rechercher le bien-être et même les plaisirs, pour autant évidemment que cela peut nous aider à atteindre notre fin dernière. Considérons les *malheurs* et les calamités de la vie aussi comme des moyens donnés par Dieu pour arriver au but unique. Il en est de même de notre réputation. Nous pouvons rechercher honnêtement les *richesses* pour autant que cela peut aider notre formation et faciliter l'exercice des bonnes œuvres. La cupidité, l'avarice et le luxe sont condamnables. (pp. 122 ss.).

Nombreuses sont nos *obligations envers le prochain*. Nous avons de ces devoirs déjà en tant que membres du genre humain. Il faut *connaître* le milieu dans lequel on vit, les hommes avec lesquels on est en contact; c'est nécessaire non seulement pour bien remplir nos devoirs envers eux, mais aussi pour mieux nous connaître nous-mêmes. Etudions sérieusement l'âme humaine. Tenons compte de l'éducation que celui à qui nous avons à faire a reçue, du milieu qui l'a formé. Etudions l'histoire des peuples, « les œuvres psychologiques des Pères de l'Eglise » et les observations des « voyageurs célèbres ». Il est utile aussi d'entreprendre soi-même des voyages dans différents pays, en gardant toujours une intention droite (pp. 178 ss.).

Respectons l'homme quel qu'il soit; les Pères le veulent ainsi. Aimons le prochain par amour du Christ; le Seigneur, les apôtres et les Pères nous y exhortent chaleureusement. Que cet amour soit surnaturel, respectueux, universel, sincère, désintéressé et actif (pp. 193 ss.).

Quelles sont les formes et les effets (vidy i dieistvia) de la *charité chrétienne* envers le prochain ? Ce sont: la justice et la condescendance; l'esprit de concorde, de paix et de pacification; la

patience et la mansuétude, puisée dans l'exemple donné par le Christ et les saints; la compassion efficace pour l'âme et le corps du prochain; la sincérité, la véracité, la fidélité, la serviabilité. Aidons les nécessiteux de toute religion et de toute race, mais avec prudence pour ne pas faire plus de mal que de bien. Aimons nos ennemis, sans favoriser leurs mauvaises actions. Cultivons les bonnes amitiés, conformément à la doctrine des Pères (pp. 203-280).

Tous les pravoslaves, et plus spécialement les pasteurs d'âmes, ont le *devoir d'enseigner* aux fidèles qui en ont besoin les vérités éternelles et « tout ce qui est connaissable », car tous doivent travailler au profit spirituel de ce corps social organique qui est l'Eglise. Mais, avant d'enseigner aux autres, on doit d'abord apprendre soi-même; de la sorte, on évitera de prendre vis-à-vis des autres un ton d'arrogance, de supériorité. Aimons donc la vérité en tout. Le *mensonge* est contraire à la justice, mentir est abuser du prochain. Tout mensonge est toujours préjudiciable et immoral; il est par conséquent défendu, même quand on le commet par plaisanterie ou pour éviter un malheur. La langue, la parole nous est donnée pour communiquer aux autres nos véritables pensées. Le mensonge est une calamité pour les relations sociales. La fin ne justifie pas les moyens, on ne peut pas mentir même pour faire un acte de charité envers le prochain (pp. 282-304).

Nous sommes tenus à nous *aider mutuellement* par des encouragements à pratiquer la charité, par le bon exemple et par des admonitions fraternelles. Le scandale est coupable, s'il vient vraiment de nous, et non de l'étroitesse d'esprit ou autres défauts du prochain (pp. 310 ss.).

En plus de tous ces devoirs envers l'âme du prochain, nous avons aussi des devoirs envers son *corps* : nous sommes tous, avec toute notre nature, esprit et chair, membres du *grand corps de l'Eglise.* Prions donc pour la santé des autres, détournons-les de tout ce qui peut leur être nuisible, évitons ce qui, de n'importe quelle façon, peut avoir de fâcheuses répercussions sur leur santé. Nous sommes tenus de sauver la vie du prochain en danger de subir une mort violente (incendie, attentat) même au risque de perdre notre propre vie. Autant que nous le pouvons, soulageons les malades: même les animaux s'entraident dans les maladies. Depuis les temps les plus reculés, les riches considéraient comme

un devoir de bâtir des hôpitaux pour les malades nécessiteux, des asiles pour les pauvres. Tuer un homme est un crime horrible; seule l'autorité suprême de l'Etat a le droit de mettre à mort un criminel, et le soldat peut tuer l'ennemi dans une guerre juste (pp. 330-346; la plupart des moralistes russes ne parlent pas du cas de légitime défense).

On fait bien de procurer au prochain des occasions de se réjouir. On doit sauvegarder son honneur; on peut néanmoins *révéler* à qui de droit les défauts et les mauvaises intentions des autres quand leur propre avantage, le bien commun ou le bien d'un particulier l'exige. Il n'est pas permis de chercher à connaître, sans nécessité, les défauts du prochain, de le suspecter, de médire et, à plus forte raison, de calomnier. Nous avons aussi le devoir moral d'aider le prochain, selon nos possibilités, à augmenter sa fortune. Le vol sous n'importe quelle forme est toujours un péché. Il ne convient pas de prélever des intérêts sur des sommes prêtées aux indigents (pp. 347-372).

Le chrétien a des devoirs envers ses *morts*. Il doit pleurer les disparus, avec modération et résignation toutefois; réciter des psaumes jusqu'au moment des funérailles; faire chanter des messes pour le repos de leurs âmes (pp. 401 ss.).

Nous avons le devoir d'être tolérants à l'égard des incroyants et des adeptes de confessions et de religions autres que la nôtre, de respecter la *liberté de conscience*. Cela ne veut pas dire, néanmoins, qu'on puisse être indifférent en matière de religion, la vérité religieuse doit être prêchée et défendue partout (pp. 420 ss.).

Des devoirs nous incombent dans la *société civile* (l'auteur semble admettre une distinction réelle entre la « société ecclésiastique » et la « société civile »). L'autorité suprême de l'Etat est d'origine divine. C'est une obligation de conscience de respecter le Souverain, de l'aimer comme un père, d'obéir à ses représentants, de payer les impôts etc. Le chrétien aime sa patrie d'une façon efficace, il la sert volontiers (pp. 432-474).

En plus des devoirs communs à tous les citoyens, il y a des *devoirs d'état* et de profession. Fonctionnaires, juges, militaires, savants, marchands, médecins, agriculteurs, tous doivent en conscience se conformer au bien commun (pp. 474 ss.).

La première société – nous en faisons partie dès notre naissance – c'est *la famille*. Le chef de famille a de grands droits et de grands devoirs. Le *mariage* est d'institution divine; selon la

doctrine des apôtres, il est *indissoluble*. Pour assumer l'état de mariage, il faut être préparé aux points de vue moral, religieux, intellectuel, psychique, social, physique. Les époux doivent s'aimer, se supporter mutuellement, s'entraider, garder la fidélité conjugale. La femme doit être obéissante, fidèle, bonne conseillère et s'occuper des enfants. Le mari est chef et doit donner le bon exemple en tout. Les Pères considéraient le second mariage comme une concession faite aux faiblesses humaines; un troisième mariage peut être toléré à la rigueur, un quatrième non (pp. 493 ss.).

L'éducation des *enfants* doit être soigneuse, vraiment chrétienne sous tous les rapports (pp. 517 ss.; l'auteur donne d'excellentes recommandations pédagogiques).

Les maîtres sont tenus de traiter leurs *domestiques* et serfs non en esclaves, mais en « frères honorés d'une ressemblance avec Dieu »; on aura soin de leurs âmes et de leurs corps (pp. 564 ss.).

Envers les *animaux* nous n'avons pas d'obligations morales proprement dites; mais nous devons en user comme de moyens pour atteindre notre but suprême, *tantum quantum* (pp. 580 ss.).

On pourra reprocher à Solarsky d'être diffus, aride de style, monotone, vague, de faire parfois des citations déplacées. Mais il a indubitablement le grand mérite d'avoir largement puisé dans les œuvres des Pères de l'Eglise et de s'être laissé guider par eux plus que par les auteurs occidentaux qu'il admirait. Quant au principal reproche que lui font les moralistes russes protestantisants, notamment de traiter la morale surtout au point de vue de nos devoirs, ce qui serait une méthode propre « aux Juifs et aux catholiques » (1), nous sommes en présence d'une accusation qui tourne à l'honneur de l'accusé. Comme le remarque et prouve très bien le prof. Stelletsky, qui certainement n'est pas un catholicisant, les concepts de « devoir » et « d'obligation » sont essentiels au christianisme et ne peuvent pas être considérés comme « étrangers à l'esprit de l'orthodoxie » (2).

L'archiprêtre Solarsky a écrit aussi un abrégé de ses *Zapiski*, un manuel de morale de 350 pages (3). Pendant très long-

(1) *Troudy Kievskoï Doukhovnoï Akademii*, 1879, vol. II, 137 ss; STEFAN, *op. cit.*, p. 21.

(2) *Opyt nravstvennavo pravosllavnavo bogoslovia*, vol. I, Kharkov, 1914, pp. XIX s.

(3) *Nravstvennoïè pravosllavnoïè bogosllovïè*, St. Pétersbourg, plusieurs éditions.

temps ce fut le livre de classe en usage dans les séminaires russes. C'est un raccourci du texte des *Zapiski*, sans les nombreuses citations des Pères. Les critiques ont vraiment raison de dire que ce livre est encore plus « aride » que les *Zapiski*.

* * *

Le plus éminent et le plus influent des moralistes russes pravoslaves du XIX[e] siècle est, sans contredit, l'évêque Théophane Zatvornik (« le reclus »), dans le monde Georges Govorov. Nous en parlons en cet endroit, car sa doctrine porte un caractère nettement patristique.

Georges Govorov est né en 1815 dans une province du centre de la Russie. Après avoir fait ses études d'abord dans un petit, ensuite dans un grand séminaire, où, selon le témoignage de ses supérieurs, il était déjà « enclin à chercher la solitude, doux et silencieux », il passa à l'académie ecclésiastique de Kiev, dirigée alors par le célèbre Innocent, futur archevêque de Kherson, dont nous avons parlé plus haut. A l'académie le jeune Govorov suivit les cours d'éminents professeurs et se distingua par son assiduité aux études, psychologiques surtout, et par son esprit de prière. Il devint ensuite successivement professeur de philosophie, professeur de morale, recteur du séminaire d'Olonetz et recteur de l'académie ecclésiastique de St Pétersbourg. Comme supérieur, il était la bonté même. En 1847 il partit avec une mission chargée d'étudier en Proche Orient les affaires des Eglises pravoslaves et de fonder un centre russe en Palestine. Il resta en Orient pendant sept ans; c'est là qu'il étudia les bonnes traditions ascétiques, ainsi que la doctrine des Pères de l'Église en matière de morale, après avoir étudié à fond la langue grecque, ancienne et moderne. En rentrant de ce long voyage, la mission visita l'Italie et fit un bref séjour à Rome, où l'archimandrite Théophane eut l'occasion de voir le pape. En 1859 il devint évêque de Tambov, d'où il fut transféré au siège épiscopal de Vladimir. En 1866 l'évêque Théophane demanda et obtint de se retirer dans un couvent, la *Vychenskaïa Poustyn*, pour y mener une vie de simple moine et se donner entièrement à l'apostolat par la plume. Il y resta jusqu'à sa mort, survenue en 1894. En 1872 il se fit reclus et s'enferma dans un modeste appartement de deux pièces. Tout y était d'une extrême pauvreté, même la chapelle domestique, sans iconostase.

C'est dans cette petite chapelle que durant les onze dernières années de sa vie il célébra la messe tous les jours, sans servant, « tout seul, en silence, concélébrant avec les anges; parfois il chantait la liturgie » ([1]). Travailleur infatigable, plein de zèle apostolique, il passait son temps surtout à composer des livres de spiritualité, à répondre aux nombreuses lettres qu'il recevait chaque jour, à prier et, pour se délasser, à peindre des icones et faire de la menuiserie. Le matin il prenait un peu de thé; vers deux heures, si ce n'était pas un jour de jeûne, il se permettait de manger un œuf et de boire un verre de lait; le soir un autre verre de thé lui suffisait.

Théophane Zatvornik était un homme instruit. Dans sa retraite il avait une bibliothèque bien garnie: philosophie allemande, arts, sciences naturelles, tout y était représenté, mais ce sont surtout les œuvres des Pères qu'on trouvait en abondance chez lui; l'édition de Migne n'y manquait pas. Notre reclus composa plusieurs livres de spiritualité et de morale, plusieurs volumes de commentaires aux épîtres de S. Paul; il traduisit la *philocalie* grecque, en l'augmentant d'ailleurs considérablement (cinq gros volumes) et composa un grand ouvrage sur les règles monastiques de S. Pacôme, de S. Basile, de S. Benoît et de Cassien. Ses lettres de direction spirituelle ont été en partie publiées (dix volumes !).

Ce qui nous intéresse ici c'est évidemment la doctrine morale du célèbre reclus. Comme la plupart de ses écrits, elle reflète fidèlement l'enseignement des Pères sur la vie chrétienne. Chez Théophane les citations des Pères sont moins abondantes que chez Platon Fiveïsky ou chez Solarsky, mais ses pensées et ses appréciations des valeurs religieuses sont bien celles des Pères grecs, sauf quelques rares exceptions, dues à des raisons particulières et extraordinaires ([2]).

Théophane aimait et estimait beaucoup les offices liturgiques de rit byzantin. Il voulait qu'on les célébrât toujours non à la façon formaliste, mais en comprenant bien le sens des prières

([1]) P. Smirnov, *Jizn i outchéniè preosviachtchennavo Feofana*, Chatsk, 1905, p. 123; E. Posielanine, *Rousskiè podvijniki XIX vièka*, St Pétersbourg, 1910, p. 95.

([2]) Florovsky (*op. cit.*, p. 395) écrit à ce sujet: « Théophane Govorov fut un fidèle et typique continuateur de la tradition patristique en matière d'ascétisme et de théologie... Il s'efforçait de reconstruire toute la doctrine sur la vie chrétienne selon les principes de l'ascétisme des Pères ».

et le symbolisme des rites sacrés. Il s'indignait de ce que la traduction paléo-slave des livres liturgiques grecs avait été faite d'une façon négligente, inexacte. « Certains offices chez nous, disait-il, sont tels que l'on n'y comprend rien... Nos prélats ignorent quelles ténèbres se trouvent dans nos livres » (1). Il était partisan d'une raisonnable évolution en matière de liturgie, d'une adaptation aux besoins réels des temps.

Examinons de plus près le livre de morale composé par Théophane, « l'Aperçu de la morale chrétienne » (2).

Dans l'introduction l'auteur pose comme principe que la morale doit s'inspirer des vérités de foi, tout en tenant compte des exigences légitimes de la nature humaine. Ses sources sont donc: 1) L'Ecriture, la doctrine commune des Pères, l'enseignement et l'exemple des saints ascètes et les données morales de la liturgie. 2) La spéculation rationnelle et la psychologie chrétienne. La première partie du livre traite des principes, on y fait des considérations d'ordre général; la deuxième établit des règles de conduite chrétienne.

Première partie.

Les racines et les normes générales de la vie chrétienne se trouvent dans l'économie de l'*Incarnation*. Seul l'Homme-Dieu a pu relever notre nature déchue et tracer la voie du perfectionnement moral. La vie chrétienne n'est possible que dans le corps mystique dont le Verbe incarné est Chef, dans « le nouveau corps de l'humanité, plein de véritable vie humaine » (p. 23). La « nouvelle vie » doit « provenir de la nature humaine, mais d'une façon humaine non ordinaire » (ibid.). Le fondement de la vie chrétienne est la foi en l'économie de l'Incarnation et l'union vitale avec le *corps de l'Eglise,* vivifiée par Jésus-Christ (p. 27). La *grâce* du Christ répandue dans l'Eglise éclaire et fortifie notre conduite. Il faut donc « vospriat' votserkovléniè », s'approprier la pénétration dans la vie de l'Eglise (p. 29). Notre conduite doit donc être déterminée et réglée par le rôle que nous avons à remplir dans le corps mystique du Christ, rôle de supérieur, de subordonné, d'en-

(1) Florovsky, ibid., p. 398; voyez aussi Smirnov, *op. cit.*, p. 148.

(2) *Natchertaniè khristianskavo nravooutchénia* ; nous suivrons la deuxième édition, Moscou, 1895.

seignant etc. Le baptême, grâce auquel nous sommes entrés dans l'Eglise, nous oblige à garder, avec elle, l'unité de pensée, de vouloir, de sentiment et d'action (p. 31).

La règle suprême, la « norme » de vie morale est indiquée avant tout par notre fin dernière, notre but: l'union vivante avec Dieu à l'image et à la ressemblance duquel nous avons été créés (p. 33), autrement dit la *divinisation*. La raison est donnée à l'homme pour qu'il connaisse la voie qui mène vers ce but et avance librement sur cette voie. C'est en nous soumettant à la volonté de Dieu que nous réalisons notre vraie *liberté* (pp. 40 ss.). L'homme désobéissant est nécessairement un esclave. Dieu lui-même a tracé la voie que nous devons suivre; c'est la loi divine. La loi de Dieu est sainte, notre obéissance à son égard doit être absolue; la loi est tracée dans ses grandes lignes dans les commandements de Dieu. En toute liberté offrons à Dieu le sacrifice de notre liberté (pp. 42 ss.).

Pour pouvoir réaliser continuellement ce sacrifice de notre liberté, pour atteindre une liberté supérieure, nous devons nous unir à Jésus-Christ par la pénitence qui détruit le principe du mal, l'*égoïsme*, la « samost »; nous avons besoin de l'esprit de foi et de la grâce « coopérante » (pp. 49 ss.).

Pour qu'une action humaine ait une valeur morale, elle doit être consciente, *chrétiennement consciente*, et librement accomplie; il faut toujours agir d'une façon consciente et consciencieuse. Nous devons plier notre volonté devant l'*obligation morale*. Pour avoir la force de le faire, il convient de *méditer* sur les bienfaits de Dieu, l'économie de l'Incarnation, le but sublime à atteindre, la Providence; il faut prier beaucoup, être humble, « ignorer ses propres bonnes actions » (pp. 70 ss.).

Qu'est ce qui détermine, d'une façon plus immédiate, la valeur morale de nos actions ? *a*) L'objet (la matière); *b*) la fin, le but; *c*) les circonstances de l'action.

Quant à *l'objet*, une action peut être commandée, conseillée ou proposée comme indifférente. Une action peut être commandée par la loi divine, par la loi ecclésiastique ou par la loi civile. Les devoirs peuvent être de portée universelle ou ne concerner qu'une catégorie de fidèles. Les devoirs peuvent avoir une valeur en soi ou comme moyens. Il y a des devoirs de simple *justice* et des devoirs qui les dépassent, notamment les devoirs de *charité*. Les devoirs peuvent avoir différents degrés d'importance; en premier lieu vient tout ce qui est indispensable au salut, viennent ensuite

les lois positives ecclésiastiques, au dernier degré se trouvent les lois civiles. Pour bien résoudre les cas de *collision des devoirs* il faut souvent penser à leur valeur relative. En plus des commandements, il y a les *conseils divins* : certains protestants enseignent à tort que nous sommes tous également obligés à faire tout ce qui est recommandé dans l'Ecriture, et pourtant les appels à la virginité et à la parfaite pauvreté ne peuvent être adressés à tous. Les actions moralement indifférentes sont à notre disposition pour que nous les transformions en moralement bonnes (pp. 89-106).

Pour ce qui regarde *la fin*, le but qu'on vise, les actions indifférentes deviennent moralement bonnes ou mauvaises selon la bonne ou mauvaise *intention* avec laquelle elles sont accomplies. La bonne intention rehausse la valeur des actions bonnes par leur objet, l'intention mauvaise aggrave l'immoralité des actions objectivement mauvaises. La mauvaise intention détruit la valeur des actions bonnes en soi, et la bonne intention ne rend pas bonne une action en soi mauvaise. Notre but suprême et obligatoire en toutes choses doit être la gloire de Dieu; les autres buts honnêtes doivent lui être subordonnés (pp. 106 ss.).

Les circonstances qui modifient la valeur morale des actions sont celles qui répondent aux questions: *quis, quid, ubi, quando, quomodo, quibus auxiliis* (pp. 111 ss.).

La *vertu* peut être considérée comme disposition générale de l'esprit, comme disposition particulière de la volonté et du cœur et enfin comme action isolée. Comme *disposition générale*, c'est une soif intense de rester uni avec Dieu en Jésus-Christ par un continuel, fervent et intégral accomplissement, la grâce aidant, de la volonté divine. Cette ferveur est d'autant meilleure qu'elle a moins besoin de considérations intellectuelles pour se maintenir, qu'elle embrasse plus de difficultés, que son champ d'action est plus universel et que ses motifs sont plus purs. Comme *disposition particulière* de la volonté, une vertu est l'attachement aux bonnes actions de telle ou telle catégorie déterminée: douceur, humilité, patience etc; il faut aimer les vertus particulières en tant que vertus et ne pas viser seulement l'accomplissement extérieur des bonnes actions. Ces vertus s'élaborent par un travail assidu et méthodique; elles tiennent entre elles comme les anneaux d'une chaîne. Les vertus considérées comme actions extérieures sont l'exécution concrète des commandements de Dieu; elles doivent s'accomplir non par pure habitude mécanique, mais d'une façon

consciente, avec l'aide de notre raison et de la grâce; sans ces actes concrets de vertu, les vertus elles-mêmes s'évaporent, cessent d'exister. Les vertus peuvent et doivent croître en nous indéfiniment jusqu'à leur pleine maturité (pp. 115 ss).

Le *péché* peut pareillement être considéré dans les actes concrets et dans les dispositions habituelles.

Comme acte, le péché est une transgression libre d'un commandement de Dieu, transgression faite contre la voix de la conscience. Il y a des péchés d'action et des péchés d'omission. Une action peut être coupable non dans l'acte même, si l'on ignore que cette action est mauvaise, mais à cause de la négligence qu'on a eue de se renseigner sur la valeur morale de ce qu'on fait. Un péché est d'autant plus grave qu'il cause plus de désordre dans l'ensemble de la vie morale et qu'il est plus contraire à la charité. Le *péché mortel* chasse de l'âme la grâce habituelle; il est une violation consciente et volontaire d'un « clair » commandement de Dieu en matière grave; la volonté dépravée peut rendre mortel un péché de par sa nature assez léger. Le péché véniel « n'éteint pas la vie spirituelle », il l'affaiblit seulement, il éloigne l'homme de Dieu (pp. 145-166).

Le péché entendu dans le sens d'une *disposition habituelle* de l'âme est un continuel désir de violer la loi de Dieu d'une façon déterminée. C'est une passion coupable, une « idolâtrie spirituelle ». Tout homme vient au monde avec le germe des passions, l'égoïsme, qui tend à se différencier en trois branches: l'orgueil, la convoitise des richesses et la volupté sensuelle, d'où, à leur tour, sortent la fornication, la gourmandise, l'envie, la paresse, la rancune. Toute passion est péché grave. Les signes d'une disposition de l'âme coupable sont l'absence de soif pour les biens d'au delà, la faiblesse de volonté, la suffisance et surtout la prédisposition à vivre en désobéissance, autour de laquelle se groupent tous les autres mauvais penchants. Comme la vie verteuse, la vie dans le péché a aussi ses degrés, ses « âges »: enfance, jeunesse, état adulte (pp. 167-182).

La vertu et le vice modifient profondément la nature humaine dans toutes ses facultés et tous ses éléments. L'homme est une substance en soi, douée de raison et de volonté libre, pouvant se déterminer elle-même dans ses actes. L'homme est composé d'esprit, d'âme et de corps, faisant un seul être; d'ailleurs, « c'est une question discutée, quoique il ne s'agisse au fond que de termino-

logie; à ceux qui ne veulent pas distinguer l'esprit et l'âme, on peut proposer de comprendre sous le mot *esprit* le côté supérieur de ce qui est non-corporel en nous et sous le mot *âme*, ses actions et tendances inférieures » (pp. 188 ss.).

Chez l'homme vertueux la raison, le cœur et la volonté sont *en équilibre* et en plein épanouissement. Chez le vicieux telle ou telle faculté de l'esprit étouffe les autres, tout en se déformant elle-même. Il faut donc constamment remettre ses facultés en harmonie, les équilibrer; cela peut très bien se faire le matin, durant *la méditation*. Il faut être sobre, toujours veiller sur soi-même, toujours garder sa liberté. La liberté consiste à « disposer de ses actions sans aucune violence ou entraînement venant du dehors ou de l'intérieur, en laissant la décision uniquement à sa propre personne » (« priamo ot litsa », p. 207).

Chez les gens vertueux l'*intelligence* est une grandiose réalité vitale, abondamment nourrie de grandes vérités, de réalités spirituelles. Et ce n'est pas seulement une connaissance abstraite, théorique. « Celui qui croit que les idées sont la contemplation commet une grande erreur » (p. 215). L'intelligence acquiert toute sa splendeur seulement chez les vrais chrétiens. L'homme vicieux peut avoir des connaissances religieuses théoriques très développées; néanmoins « cette science n'est pas d a n s son intelligence, mais, pour ainsi dire, s u r elle, à la surface, comme de la poussière qui peut s'envoler au premier souffle » (p. 227). Le vice engendre différentes déformations de l'intelligence: rationalisme, matérialisme, fatalisme, naturalisme; il en est de même de la mémoire, de l'imagination, de la faculté d'observation (pp. 245 ss.). Les effets de la vertu et du vice sont encore plus marqués quant il s'agit de la *volonté* et de la *conscience*. La volonté ne peut vivre que du véritable bien; nourrie de biens fallacieux, elle languit. La conscience de l'homme vertueux s'épanouit indéfiniment, celle du pécheur incorrigible tend à disparaître (pp. 266 ss.).

Deuxième partie.

Dans cette seconde partie de son *Aperçu de la morale chrétienne* Théophane parle de la vie chrétienne « dans l'action », des devoirs que les chrétiens ont à différents titres.

Avant tout nous avons de grands *devoirs* pour ce qui regarde *la foi*. Il faut posséder la foi, l'unique véritable foi, de la vérité de laquelle il faut chercher à se convaincre. « La foi en notre foi » doit être raisonnable. Pour arriver à une solide conviction en ma-

tière de foi, il y a le chemin de la théologie, qui est dur et n'est accessible qu'à des spécialistes, et il y a le chemin facile pour tous, notamment le chemin de la prière et des signes de l'approbation divine, telles les reliques des saints; ces reliques, on en trouve en abondance en Russie, en Occident il n'y en a plus depuis qu'il s'est séparé de l'Orient (! pp. 334 ss.).

Notre raison et notre volonté doivent être soumises à la foi, à cette foi que nous devons chercher à connaître le mieux possible. Le vrai chrétien aime la foi, il aime chaque dogme en particulier.

Il a du zèle pour la propagation de la foi avec charité et courage. Ne peuvent prêcher les vérités religieuses que ceux qui y sont bien préparés. Il convient d'enseigner la foi « aux siens et aux étrangers », par la parole et surtout par la plume. Les bons livres *apologétiques* sont « un vrai trésor pour l'Eglise et pour le genre humain ». L'apostolat doit s'exercer d'une façon raisonnable et sans fanatisme. Pour mettre sa propre foi à l'abri de tout danger, le zélé chrétien doit puiser la vérité chez les théologiens compétents et chez les Pères de l'Eglise; on doit méditer beaucoup et éviter de lire les mauvais livres (pp. 341 ss.).

Commettent des *péchés contre la foi : a*) Les impies. *b*) Les panthéistes-évolutionnistes, tels que Fichte, Hegel, qui se sont rendus coupables « d'un péché très grossier ». *c*) Les indifférents, en particulier ceux qui considèrent la foi comme un moyen pour arriver à des fins politiques; les fonctionnaires d'Etat qui agissent ainsi sont « extrêmement malhonnêtes et impies ». *d*) Les rationalistes, « bibliques » et autres. *e*) Les hérétiques, les « papistes » et les « protestants de toute espèce ». *f*) Les apostats. Il faut avoir la vraie piété, c'est-à-dire agir en tout sincèrement selon l'esprit de la sainte foi. Pour être pieux, il faut constamment avoir dans le cœur la conscience de sa propre misère, la connaissance des perfections de Notre Seigneur, l'espérance, la paix divine, la pensée que nous sommes des enfants de Dieu (pp. 358-380).

Une fois qu'on a atteint l'union avec Dieu par une vie conforme à la foi, il convient de pratiquer la *contemplation*, comme l'enseignent Denys l'Aréopagite, S. Jean Chrysostome et d'autres Pères, c'est à dire en niant de Dieu tout ce qui est d'ici-bas, en se plongeant dans le silence spirituel et « une certaine obscurité où l'on ne voit qu'une immense infinité pleine de réalité ». Il faut

avoir la crainte de Dieu, qui, plus on avance, devient plus joyeuse, plus aimante (pp. 382 ss.).

La prière est d'une importance extrême: elle est « la vie spirituelle en mouvement et en action »; elle éclaire, réconforte, attire la grâce, « elle est tout pour nous ». La prière idéale est celle qui se fait sans paroles, sans images, même sans méditation. Mais pour arriver à ce degré supérieur de l'oraison, il faut avoir pratiqué d'abord la prière ordinaire qui suppose un endroit et un temps convenable, une attitude extérieure respectueuse, des « poklony », une lecture attentive, etc. (pp. 405 ss.).

La vraie *piété* consiste à s'unir à Dieu par Jésus-Christ qui vit dans son Eglise. Le Sauveur a institué son Eglise sur la terre pour transmettre par elle le salut aux hommes. Notre nature étant à la fois spirituelle et corporelle, les moyens, les institutions de salut doivent l'être aussi. Pour la même raison, ce sont des hommes – évêques et simples prêtres – qui nous fournissent, au nom de l'Eglise, tout ce qui est nécesaire au salut; c'est donc un devoir de les respecter et de les aimer. Par eux, l'Eglise nous illumine, nous sanctifie, nous défend contre les ennemis de l'âme et intercède pour nous. De là vient l'obligation de fréquenter avec piété les édifices destinés aux offices liturgiques, au moins les dimanches et jours de fête; ces jours-là, « du soir au soir », nous sommes tenus de laisser de côté les travaux et les soucis ordinaires, de prier et de penser à Dieu. Nous avons un devoir de nous réunir à l'église pour vêpres, complies, matines et petites heures, surtout pour la liturgie, où l'Eglise intercède pour nous. « Assistez à la messe le plus souvent possible ». Si l'on ne peut pas aller à la messe, il convient de prier chez soi pendant que le Saint Sacrifice est offert à l'église (pp. 411 ss.).

Nous avons des devoirs spéciaux envers les *membres glorifiés de l'Eglise triomphante* qui ont atteint un haut degré de divinisation: à nous de les honorer, de recourir à leur intercession, de prier et d'allumer des cierges devant leurs icones. Un culte très spécial est dû à la *Très Sainte Vierge* à cause du rôle éminent qu'elle a joué dans « l'économie incarnée ». C'est aussi notre devoir de prier pour les *morts* dont nous ignorons le sort, de ne pas dire du mal sur leur compte, « d'exécuter leur dernière bonne volonté »; s'il s'agit de nos proches parents, il convient de beaucoup prier, en particulier le troisième, le neuvième et le quarantième jour après la mort, de faire des aumônes au profit spirituel des défunts

et surtout de faire offrir pour le repos de leurs âmes le Saint Sacrifice de la messe (pp. 427 ss.).

Nous avons de grands et multiples devoirs à l'égard de toute l'*Eglise militante* sur la terre, ce corps du Christ, et à l'égard de chaque membre de ce corps. Nous devons vivre de la vie de l'Eglise, avoir avec elle les mêmes pensées, les mêmes vouloirs, les mêmes sentiments. « Chaque chrétien doit agir de telle sorte que son activité soit un sacrifice fait au tout, il doit s'oublier et n'avoir en vue que le bien commun, il doit se sentir... un instrument du corps complet de l'Eglise ». Tous ne peuvent pas servir l'Eglise par des actions extérieures, mais tous peuvent et doivent la servir « dans le sentiment, le désir, la prière » (pp. 431-436).

Le même principe – union vitale de tous dans le corps mystique du Christ – détermine nos devoirs envers chaque fidèle, membre de l'Eglise. Il faut donc avoir de la *charité fraternelle* et de la bienveillance pour ceux en qui habite le Saint-Esprit, les aider d'une façon effective, les respecter. Rendons à chacun ce qui lui est dû, et non seulement en esprit de froide justice, mais en esprit d'union en Jésus-Christ (pp. 437 ss.).

Prie pour tes frères, encourage-les en donnant le bon exemple, éclaire-les sur toutes les vérités importantes; aie souci de leur santé, de leur honneur, de leur bien-être; sois charitable de toute façon. Que tes relations avec tes frères soient sincères, simples, joyeuses, aimables, modestes, douces, condescendantes, raisonnables, discrètes. Il convient d'entretenir les bonnes relations par des visites faites en esprit chrétien. N'oublions pas de recevoir à cœur ouvert *les voyageurs, les pèlerins*. Les bonnes amitiés sont un don de Dieu, mais évitons de les entretenir au dépens de la charité due aux autres (pp. 444-464).

Tous nos devoirs de chrétiens étant déterminés par le fait que nous sommes membres du corps mystique du Christ, il s'ensuit qu'en toutes choses nous devons nous dominer et *renoncer à nous-mêmes*. Il faut offrir au Christ-Chef tous les mouvements de l'intelligence, en les conformant à la sagesse du Christ; tous les actes de la volonté, en les subordonnant aux règles qui expriment la volonté divine; toutes les affections du cœur, en les portant vers les réalités divines et saintes; et enfin toutes les facultés inférieures de notre nature, en traitant avec sévérité les sens extérieurs et la langue. Le corps, lui aussi, doit être soumis aux exigences qui découlent de ce que nous sommes *membres du Christ* : on a

le devoir de soigner sa santé, en consultant la science médicale, et « d'éduquer son corps », en le préparant systématiquement à servir nos devoirs d'état; de ne pas céder à l'indolence; de veiller au bon état du système nerveux: de garder la chasteté, en contrôlant les sens et les penchants du cœur. Enfin, le même principe doit régler aussi l'usage de tous les biens temporels (pp. 465-486).

Le chef de famille a de grands devoirs moraux. « *La famille*, est une Eglise; il en est le chef; qu'il en garde la pureté » (p. 488). C'est à lui de tout diriger et de veiller surtout à ce que tous remplissent leurs devoirs religieux; il ne doit pas permettre qu'il y ait deux chefs dans la maison; il doit défendre l'honneur de la famille.

L'union conjugale naturelle est « sauvage, ténébreuse »: il faut la purifier et la sanctifier par la grâce. Les conjoints se doivent mutuellement l'amour, l'attachement, la collaboration, la confiance, la fidélité. L'autorité du mari ne doit pas être despotique; il doit traiter sa femme en conseillère, avoir soin de son perfectionnement intellectuel et moral. L'épouse doit exécuter fidélement les ordres et les conseils de l'époux; « par sa sagesse et son influence », elle doit corriger les défauts de son mari; c'est à elle de s'occuper du ménage (p. 492).

Les enfants sont « une des fins du mariage » (ibid.). Les parents doivent par des moyens surnaturels et naturels assurer la procréation d'une descendance saine à tout point de vue. L'*éducation* doit s'étendre au corps et à l'âme de l'enfant. Les parents doivent chercher à développer chez leurs enfants le « zdravomysliè », une habitude de juger sainement, à les entourer de bons exemples. C'est la piété qu'on doit surtout communiquer aux enfants, en les faisant prier, en ayant recours à la *communion fréquente*, en menant en famille des conversations pieuses. Le choix des lectures enfantines doit être très soigné. Les bonnes manières doivent être apprises aux enfants, non les manières « à la mode ». La musique, le chant, le dessin ne doivent pas non plus être négligés dans la bonne éducation. Il faut développer chez les jeunes l'amour du travail et de l'ordre en tout. C'est aux parents aussi qu'il appartient de trouver une épouse au fils ou un mari à la fille. L'éducation doit se faire avec amour paternel, mais avec fermeté; les punitions corporelles ne doivent pas être négligées, car « l'âme reçoit la formation par l'intermédiaire du corps » (p. 497).

Les *enfants* doivent à leurs parents amour, respect et soumission. Surtout, ils doivent faire grand cas de la bénédiction paternelle. Ils ont le devoir de s'aimer entre eux; les aînés sont tenus à veiller sur les cadets, et ceux-ci, à respecter leurs frères aînés et à leur obéir (pp. 498 ss.).

La *mère* qui sans raison sérieuse refuse d'allaiter son enfant commet un péché. En cas de nécessité, on peut prendre une nourrice, mais elle doit être d'une moralité à toute épreuve. Il faut avoir une « *niania* » (bonne d'enfants) dont le bon exemple est extrêmement important dans l'éducation (pp. 501-503).

Les maîtres doivent traiter leurs *domestiques* comme des frères en Jésus-Christ; il ne faut pas considérer le serviteur comme un instrument passif, il faut « le mettre au courant des affaires du ménage et le faire quasi maître dans son domaine: qu'il agisse comme en son propre nom...; qu'il soit un « domotchadetz » (« enfant de la maison », p. 505).

Les *ecclésiastiques* ont des devoirs moraux particuliers en plus de ceux qui concernent tous les chrétiens. Ils doivent avoir un zèle apostolique ardent, actif, raisonnable, patient, pieux. Ils doivent donner en tout le bon exemple. Ils doivent enseigner, diriger, surveiller les fidèles qui leur sont confiés, les sanctifier par les sacrements, les préserver de tout mal par la prière, privée et publique, gagner leur affection. (pp. 508, 509).

Les *fidèles* doivent considérer leurs pasteurs d'âmes comme des envoyés de Dieu, les respecter, se laisser diriger par eux et les imiter pour autant qu'ils sont vertueux. Le grand devoir des *moines* est de former des communautés qui « représentent en petit l'aspect de l'Eglise du Christ en son état le plus parfait » (p. 511). Leur grande affaire est de prier continuellement pour l'Eglise, la patrie, les vivants et les morts. C'est surtout dans les monastères que les offices liturgiques doivent être célébrés dans toute leur splendeur. Un couvent est « une société fraternelle sous la conduite d'un seul supérieur; c'est donc, en quelque sorte, une Eglise particulière ». Le devoir du supérieur est de veiller à ce que la règle soit observée; celui des autres moines, d'être obéissants en tout au supérieur (pp. 512 ss.) (1).

(1) Remarquons en passant que pour faire comprendre aux pravoslaves l'idée catholique de l'Eglise on peut faire usage de cette similitude: l'Eglise est une institution universelle de sanctification par l'obéissance à une seule hiérarchie ayant un seul chef visible, représentant du Christ.

La *société* (« obchtchestvo ») est un corps ayant comme chef le Souverain; son principal devoir est de répandre la vraie foi, de veiller à la prospérité de l'Eglise et de sanctifier toutes les institutions de l'Etat par l'esprit religieux. Il faut obéir au monarque « sans raisonner » (bez razmychlénia), car il est l'oint du Seigneur et il nous communique la volonté de Dieu. Chacun est obligé en conscience de servir fidèlement sa patrie et d'aimer la classe sociale à laquelle il appartient (pp. 513 ss.).

« *Le Chemin du Salut* » (1) est un autre ouvrage de l'évêque Théophane. Ce livre est considéré généralement par les moralistes russes comme un complément du *Natchertaniè. Le Chemin du Salut* a pour but de montrer comment, avec l'aide de la grâce, on peut sortir de « l'état de péché ». Signalons qualques traits saillants de cet ouvrage.

Le pécheur est réveillé de son triste *sommeil spirituel* par la « *grâce excitante* » (vozbouditelnaia) qu'il faut mériter et obtenir par la prière (2). Dans des cas extraordinaires, Dieu se sert de différents moyens extérieurs pour nous communiquer cette grâce: apparitions, miracles etc. (pp. 108 ss); communément, il rattache l'action de la grâce excitante aux offices liturgiques, à la lecture de l'Ecriture Sainte, aux conversations pieuses, aux actes de miséricorde (p. 149).

Dans le travail intérieur, qu'on doit accomplir pour sortir du péché, le cœur joue un rôle important. Néanmoins le *cœur doit être guidé par la raison*, il ne doit pas se guider lui-même « comme s'il courrait en avant » (p. 137).

Il faut beaucoup penser, méditer. Dans l'*oraison mentale* il ne convient pas de sautiller d'une pensée à l'autre, mais on doit rester sur une pensée jusqu'à ce qu'elle excite l'affection, la componction. Il est utile de fixer la pensée méditée par une « image » tenue présente à l'esprit. Les oraisons jaculatoires aident aussi à bien faire la méditation. Que l'oraison soit simple, comme celle d'un enfant. « Quand la prière refroidit, reviens à la méditation

(1) *Pout' k spasiéniou.* Nous suivrons la quatrième édition, Moscou, 1879.

(2) On est quelque peu étonné de trouver une pareille affirmation chez Zatvornik: d'ordinaire les théologiens pravoslaves nous accusent de semipélagianisme quand nous parlons de « mérites »; et pourtant un théologien catholique n'admettrait pas qu'on puisse mériter la grâce de conversion.

et ensuite passe de nouveau à la prière » (p. 147). D'ailleurs, il ne faut pas confondre l'action de la grâce avec certains états psychiques naturels: dégoût de la vie, élans d'enthousiasme etc. (pp. 154 ss.).

Ce n'est que dans le *sacrement de pénitence* que les péchés sont vraiment pardonnés, annulés. Sans ce sacrement, les œuvres de pénitence sont de peu de valeur. Une fois qu'on s'est confessé, on peut aller à la communion sans crainte (pp. 183 ss.).

Si l'on veut avancer sur le chemin du salut, *il faut donner des règles à toutes ses actions et à toutes les facultés de son âme* : sinon, rien ne tiendra debout. Ainsi, pour ce qui regarde les lectures, on déterminera d'avance les livres à lire, le temps qu'on veut consacrer à la lecture, quand on la fera, après quelle préparation, comment on mettra en pratique ce qu'on a appris en lisant etc. (p. 220). Voici quelques règles pour la *lecture :* se recueillir avant d'ouvrir le livre; lire très lentement, avec attention; s'arrêter à chaque passage jusqu'à ce qu'il ait agit sur le cœur; cesser la lecture quand l'âme est rassasiée. Il convient de lire l'Ecriture Sainte le matin; les vies de saints, après diner; et les œuvres des Pères de l'Eglise, le soir (p. 255). Encore plus que la lecture, il faut réglementer la *prière.* Toute l'activité de l'esprit doit être endiguée dans des règles, pour éviter tout déséquilibre, toute hypertrophie d'une faculté de l'âme aux dépens des autres. La vie spirituelle est comme un tout petit enfant qu'on enveloppe dans des langes pour qu'il ne devienne pas un difforme, un monstre; ou comme une jeune plante délicate que l'on attache à une tige solide. Avec des règles fixes et une bonne direction spirituelle on avancera certainement sur le chemin de la perfection (pp. 221 ss.).

Nous devons unifier, *concentrer* tous les mouvements vitaux de notre âme. « Descends à l'intérieur du cœur, vers la poitrine, dirige de ce côté là toutes les forces de l'âme et du corps..., dirige y les yeux..., avec tension des muscles » (p. 229). On dira peut-être que c'est de l'hésychasme; mais il y a différents hésychasmes; celui de Théophane n'est qu'une méthode, pratiquée par d'excellents ascètes orientaux, pour garder le recueillement; la tension des muscles est peut-être de trop, mais le principe qui inspire cette recommandation de Théophane est très psychologique; ce n'est qu'une variante des précautions que prenaient tous les saints catholiques pour éviter les distractions dans la prière.

Le Reclus insiste sur l'utilité, la nécessité de la *communion fréquente* pour sauvegarder la moralité. « Depuis le commencement du christianisme les vrais zélateurs de la piété considéraient comme le bienfait le plus important la communion fréquente... C'est l'avis de tous les saints..., il n'y a pas de progrès dans la vie sans la communion fréquente » (p. 277). « La communion aussi fréquente que possible unit au Seigneur d'une façon vivante et efficace... » (p. 25). Théophane en parle dans presque toutes ses œuvres, surtout dans ses lettres de direction spirituelle. « C'est le meilleur moyen pour former la vie spirituelle » ([1]). A une pieuse personne qui lui demandait combien de fois par an on peut communier, Théophane écrivait: « S. Basile répondait déjà...: « nous communions quatre fois par semaine »... On peut communier à chaque messe. Chez nous on dit qu'il y a péché de recevoir souvent la sainte communion; d'aucuns prétendent qu'on ne doit pas communier plus souvent que toutes les six semaines...; ne faites pas attention à ces bavardages... » ([2]). Ailleurs le Zatvornik écrit: « Nous ne voyons pas de fruits appréciables de la communion, parce que nous communions rarement, décidez vous donc à communier le plus souvent possible » ([3]). En parlant de ces appels de l'évêque Théopane le Reclus à la communion fréquente, un de ses biographes, le P. Alexis Bobrov, constate que Théophane « estimait être une grande consolation de communier tous les jours » ([4]). « Plus souvent on communie, plus on est près du Seigneur... et on en devient d'autant meilleur », disait notre reclus dans un de ses sermons ([5]). Il recommandait aussi, à ceux qui ne peuvent pas aller à l'église, de « communier en esprit », de faire la communion spirituelle ([6]).

La question de la communion fréquente n'est pas le seul point sur lequel Théophane se rapproche de la doctrine ou de la pratique

([1]) « Lettres à différentes personnes », *Pisma k raznym litsam*, Moscou, 1892, p. 93.

([2]) Ibid., p. 392.

([3]) « Qu'est ce que la vie spirituelle ? » *Tchto iest' doukhovnaia jizn* », cinquième édition, Moscou, 1904, p. 154.

([4]) « Sages conseils de Mgr. Théophane », *Moudryiè soviéty preosv. Feofana*, deuxième édition, Serguiev Possad, 1913, p. 151.

([5]) « De la pénitence », *O pokaïanii*, cinquième édition, Moscou, 1896, p. 133.

([6]) Ibid., p. 281.

catholique. Sauf quelques imprécisions d'explication et quelques erreurs doctrinales (¹), héritées des professeurs protestantisants de l'académie ecclésiastique où Théophane avait fait ses études théologiques – erreurs d'ailleurs contredites par l'ensemble de la doctrine théophanienne, – l'enseignement du Zatvornik en matière de morale est dans ses grandes lignes acceptable pour les catholiques. Sur plusieurs points – tels, par exemple, l'importance de la méditation méthodique, de la vie réglée en tout, ou encore la question des conseils évangéliques – Théophane a une manière de voir très catholique et qui contraste singulièrement avec les opinions que défendent d'ordinaire les moralistes russes. Et pourtant il n'a certainement pas copié des auteurs catholiques, comme l'avait fait un Giesel ou un Platon Fivéïsky.

En matière de théologie catholique, il partageait les préjugés de son milieu. Il fuyait tout contact avec le monde catholique. L'histoire de l'Eglise Catholique ne lui était connue qu'à travers les ouvrages tendancieux de Fleury et de Neander. Pour lui, elle était une secte quelconque, d'où le culte des reliques des saints est banni, où tout le monde est terrorisé par l'Inquisition, où un despote, le pape, s'attribue des qualités que Dieu seul peut avoir (²). Ce qui a rapproché Théophane, sans qu'il le sache, de la doctrine catholique sur le terrain de la morale et de l'ascétisme, c'est sa connaissance profonde de l'enseignement moral des Pères de l'Eglise, de ces mêmes Pères qui ont inspiré S. Thomas d'Aquin et qui ont posé les principes de la morale catholique. Qui sait, si le Zatvornik avait étudié le dogme et l'ecclésiologie des Pères comme il l'avait fait pour la morale, on pourrait peut-être en dire autant de sa théologie dogmatique et de son ecclésiologie qui, telle qu'elle est, se ressent considérablement du césaropapisme; sur un point, d'ailleurs, il parle presque comme un catholique: celui des rapports entre le corps mystique du Christ et la perfection morale (³).

(¹) Florovsky, *op., cit.*, pp. 394 s. *Tchto iest' doukhovnaia jizn*, p. 48.

(²) Voici quelques endroits où Théophane parle du catholicisme: *O pravosllavii*, Moscou, 1902, pp. 8 et 92; *Pisma k raznym litsam*, Moscou, 1892, pp. 45 et 230.

(³) Qu'on veuille bien comparer sa doctrine à ce sujet, résumée plus haut, avec les pensées exprimées par le regretté P. Emile Mersch S. J. dans son livre « *Morale et Corps mystique* », Bruxelles, 1937.

D'aucuns diront peut-être: Théophane Zatvornik avait une opinion défavorable de notre petit livre classique *l'Imitation de Jésus-Christ*, il rejetait donc la voie spirituelle de l'imitation de Notre Seigneur, travaillant, souffrant, enseignant durant sa vie terrestre. Il est certain que l'*Imitation* attribuée à Thomas a Kempis lui déplaisait; mais ce n'est pas à cause de l'idée même de marcher dans les traces du Sauveur; ce qu'il reproche à *l'Imitation*, c'est de donner trop de place à la « fantaisie », à la « rêverie » (1). A plusieurs reprises il recommande la voie de l'imitation du Christ. Il faut jeûner, puisque le Christ en a donné l'exemple (2), il faut marcher dans les traces du Rédempteur (3). Théophane veut qu'on « fasse siennes les bonnes qualités morales dont il (Jésus-Christ) nous a montré en lui-même un modèle » (4). Théophane veut qu'on pratique le « samoraspinanie » (« l'autocrucifiement ») en marchant dans les traces du Sauveur, qu'on mène une vie « conforme au Christ » (5). Il faut suivre le Christ sur « la voie étroite et pénible » (6). Théophane pose comme principe qu'il faut tout faire « à la gloire du Christ et selon son exemple » (7). Notons enfin que Théophane était un fidèle continuateur de S. Tikhon Zadonsky, ce grand prédicateur de l'imitation de Jésus-Christ, du Christ non encore glorifié par la résurrection. Sauf quelques écarts accidentels, la doctrine morale de Théophane, toute imprégnée des bonnes traditions ascétiques russes, continue en ligne droite, développe et applique les principes posés auparavant par ce saint russe pravoslave authentique (8). Théophane Zatvornik était un vrai « staretz », profondément vénéré par les pravoslaves orthodoxes (9) et même par des pravoslaves libéraux et modernisants,

(1) *Pisma o khristianskoï jisni*, Moscou, 1900, p. 18.

(2) Ibid., p. 126.

(3) Ibid., p. 196.

(4) *Nastavlenia o preouspeianii v khristianskoï jizni*, Moscou, 1911, p. 8.

(5) *Pout' ko spasséniou*, 1879, pp. 189 et 192.

(6) *Natchertanié*, p. 143.

(7) *Tollkovanié posllania sv. apostolla Pavlla k Efessianam*, Moscou, 1893, p. 306.

(8) Igor Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen*, Wien, 1936, p. 180 s.

(9) N. Arkhanguélsky trouve que le *Natchertanié* de Théophane est un livre « indispensable pour tout chrétien qui veut être chrétien non seulement de nom, mais en réalité » (*Zadatcha nravooutchénia*, Simbirsk,

Berdiaiev par exemple. Nos ouvriers de l'unionisme ne devraient pas le sous-estimer non plus; pour comprendre la pravoslavie russe, il faut avoir compris le célèbre reclus (1).

Remarquons, pour terminer, que sous l'impulsion due en très grande partie à l'infatigable évêque Théophane, on a vu paraître en Russie toute une série de livres et d'opuscules populaires où la doctrine des Pères, orientaux surtout, sur la façon de vivre chrétiennement est assez fidèlement exposée (2).

VI. – A la suite des réformes scolaires

Nous avons en vue les « programmes » de théologie morale établis par les réformes scolaires de 1867 et de 1884 dont nous avions parlé plus haut. Nous examinerons donc de ce chef les principaux ouvrages de morale de quelques théologiens russes qui ont enseigné cette matière à des facultés de théologie (universités, académies ecclésiastiques) ou dans des séminaires, en suivant plus ou moins ces programmes ou l'esprit, tout au moins, qui les inspirait. La plupart des auteurs dont nous allons parler ici ont eu une influence considérable sur la formation du clergé pravoslave, même en dehors de la Russie. Pour ne pas trop allonger ce chapitre, nous nous arrêterons à la fin du XIXe siècle et nous ne dirons rien de certains moralistes, tel l'archimandrite Gabriel, qui, malgré leurs volumineux ouvrages, n'ont trouvé qu'un bien faible écho chez le clergé et chez les fidèles.

1894, p. 35). Mgr. Stefan affirme que les livres de morale et de spiritualité composés par Théophane sont « classiques », qu'ils sont « un trésor inestimable » (*op. cit.*, pp. 58, 76 ss.).

(1) Qu'il nous soit permis d'exprimer ici l'espoir de voir un jour paraître un ouvrage complet sur la vie et les œuvres de Théophane Zatvornik, ou tout au moins sur sa spiritualité. Parmi nos unionistes il se trouvera bien quelqu'un qui se chargera volontiers d'un travail aussi utile pour rendre moins profonde la mésintelligence entre catholiques et pravoslaves orthodoxes.

(2) Tel est, par ex., le livre d'un auteur qui se cache sous les initiales A. V.: *Khristianskaia jizn' ili tcherty diéiatelnavo bllagotchestia*, Moscou 1912.



Voici un manuel de morale composé par l'archiprêtre Jean Khalkolivanov: « La théologie morale orthodoxe » (1). L'auteur y traite successivement de la morale en général, de la loi morale naturelle, de la loi divine positive, des « actions morales », de l'imitation du Christ, de la grâce et de la conversion du pécheur, des vertus théologales, des devoirs du chrétien envers soi-même, de ses devoirs envers le prochain en tant qu'homme privé et en tant que membre de la société civile. Après avoir constaté la supériorité « à tout égard » de la morale chrétienne par rapport « même à la meilleure doctrine morale de la raison humaine » (p. 3), l'auteur traite de cette morale chrétienne au point de vue historique: les Pères de l'Eglise ont eu en vue surtout l'ascétisme; au Moyen âge la morale versa dans les « subtilités scolastiques »; avec la Réforme protestante « on se plaça à un meilleur point de vue ». Il énumère ensuite les moralistes russes qu'il estime dignes d'attention, pour la plupart des protestantisants. Son point de départ est classique, c'est celui de presque tous les moralistes pravoslaves: *l'homme a été créé à l'image de Dieu*, la destinée de l'homme est de réaliser en soi le mieux possible cette ressemblance par l'observation de la volonté divine et la connaissance de Dieu (p. 8).

Pas de morale sans *liberté:* la liberté morale consiste à « se rendre semblable à Dieu, Bien suprême » (p. 11). Pour que nous puissions atteindre ce but, Dieu nous a donné la « loi intérieure naturelle », loi invariable, éternelle, « loi des lois », qui se manifeste à nous par la voix de la conscience. Mais pour l'homme déchu la loi naturelle ne suffit pas; la morale des philosophes païens ou panthéistes est très imparfaite. La loi de Moise est une loi de servitude. Seul le Christ a donné une morale parfaite qu'il a prêchée par son enseignement et son exemple (pp. 12-23).

Le grand principe fondamental de la morale chrétienne est *l'amour envers Dieu et envers le prochain.* Sans cet amour, même l'imitation du Christ ne sert à rien, est illusoire. Les motifs, les stimulants que nous avons pour observer la loi de Dieu découlent des attributs de Dieu et des vertus du Christ, à qui nous devons ressembler. Néanmoins on peut et on doit tenir compte des motifs

(1) *Pravosllavnoiè nravstvennoiè bogoslloviè,* Samara, 1872.

d'ordre inférieur ou extérieur, surtout des récompenses et peines éternelles (pp. 26 ss.).

La *vertu chrétienne* est « une propension continuelle à observer, la grâce aidant, la loi morale et l'Evangile de Jésus-Christ, propension fondée sur la foi en Jésus Christ et engendrée par l'amour de Dieu et du prochain » (p. 32). La vertu chrétienne diffère donc essentiellement de la vertu naturelle. « En soi » elle est une et unique, mais elle se différencie en une multitude « d'espèces », selon « les forces morales ou intellectuelles » (p. 36). Comme la vertu est une en soi, le *péché* est aussi un dans sa racine, l'amour propre. Le péché en se développant devient passion d'abord et ensuite disposition habituelle de l'âme. Le *péché mortel* est celui que l'on commet « avec conscience et volonté libre contre un clair (incontestable) commandement de Dieu »; il « chasse du cœur l'Esprit Saint ». Voici la liste des péchés mortels: l'excessive confiance en la miséricorde divine, le « complet désespoir de se sauver », la résistance obstinée à la vérité révélée, le blasphème, l'orgueil, l'avarice, la gourmandise, la haine du prochain, l'envie, l'exploitation des pauvres et des ouvriers, la résistance à l'Eglise ou à « l'autorité paternelle », l'homicide (p. 41). Il y a différents « états vicieux »: l'ignorance en matière de morale, l'illusion, l'esclavage moral, l'obstination. Pour apprécier la valeur morale d'une action, il faut prendre en considération la personne qui agit, l'objet et le « degré » de l'action, le but et les motifs, ainsi que les circonstances de lieu et de temps (p. 46). La collision des devoirs est inévitable dans la vie.

La vie morale chrétienne doit être conforme à *l'exemple donné par Jésus-Christ* qui plus d'une fois a exprimé son grand désir que nous le suivions en l'imitant. « La très sainte volonté du Père céleste était écrite en lettres ineffaçables dans le Cœur du Rédempteur » et l'unique but de ses actions était de l'accomplir. « Le Cœur de Jésus-Christ était entièrement dévoué à Dieu; aucun souci de nourriture, de boisson, de vêtements, de logis ne l'intéressait » (p. 50). Ainsi le Sauveur nous a donné le meilleur exemple de charité et d'obéissance. Imitons-le, surtout sous ce double rapport; imitons-le, autant que possible, dans ses actions et encore plus quant aux dispositions de son cœur; que la grâce nous aide à l'imiter.

Nous avons tous le grand devoir d'adorer, d'*honorer Dieu*, de développer en nous à son égard des sentiments de vénération,

de crainte filiale, de dévouement, de reconnaissance et d'amour (p. 69); cela suit de la connaissance que nous avons de ses attributs. Le vrai culte de Dieu est impossible en dehors de l'Eglise orthodoxe. Sont incompatibles avec le culte de Dieu: l'athéisme, le polythéisme..., le pseudo-mysticisme et le fanatisme, c'est à dire l'esprit de « cruelle persécution », propre « aux musulmans, aux Espagnols, aux papistes et aux Juifs » (p. 73).

Le *culte intérieur* de Dieu consiste à pratiquer la foi, l'espérance et la charité. La foi nous est donnée par le moyen des sacrements. On commet des péchés contre la foi, entre autres, quand on ne cherche pas, soi-même, en matière de religion, ce qui est vrai et ce qui ne l'est pas, quand on croit tout ce que disent les autres. L'*espérance* est « le repos du cœur en Dieu »; ne peuvent pas avoir l'espérance chrétienne « toutes les sectes mystiques ». La *charité* est possible parce que, notre nature étant une image de Dieu, nous pouvons, avec l'aide de la grâce, connaître en nous notre parenté avec lui. Qu'on ne dise pas que l'amour envers Dieu a suscité des guerres! la vraie foi, la foi orthodoxe, se répandit dans le monde par la douceur et l'amour, d'une façon pacifique; ce sont les évêques de Rome qui soumettaient les peuples à leur Eglise « par le glaive et la violence » (pp. 74 ss.).

Le vrai chrétien rend aussi à Dieu un *culte extérieur* : notre nature même et l'exemple donné par Jésus-Christ l'exigent. On est tenu d'entretenir dans son cœur l'esprit de prière par le moyen du recueillement, de la fréquentation de l'église, des lectures pieuses, de l'usage des sacrements, par des méditations assidues sur sa propre misère, les grandeurs de Dieu, la vie du Sauveur etc. Le culte public est très important. Quand on se trouve dans une église il faut vénérer « le sanctuaire » (sviatyni), c'est à dire « le sacrement de l'Eucharistie, les saintes huiles, la croix vivifiante du Seigneur, le livre de l'Evangile, le saint autel... et les objets sacrés de l'église » (p. 98). Les jours de fête on a l'obligation de cesser tout travail, de se donner aux œuvres de piété, de fréquenter l'église, de lire l'Ecriture Sainte et « les ouvrages des Pères », d'avoir de pieux entretiens etc. (p. 100). Les vices contraires au culte extérieur de Dieu sont: les façons « mécaniques » de le pratiquer; le manque de respect pour les rites sacrés, ce qui est un très grand péché, « car dans les rites visibles se trouve la vérité divine elle-même » (p. 102); les sacrilèges; le pharisaïsme etc. Font partie du culte: la profession publique de la foi, particulièrement

nécessaire durant les persécutions; le serment dûment accompli; les voeux (pp. 101 ss.).

Le degré suprême du culte de Dieu et de la vertu en général a été atteint par *les saints :* les reclus, les « silencieux », les compatissants, les « nourriciers des orphelins », les stylites, les « fous pour le Christ ». Honorer les anges et les saints, surtout la Très Sainte Vierge, est un devoir moral (pp. 113 ss.).

On a des *devoirs envers soi-même :* se connaître pour être humble et se corriger de ses défauts, donc connaître en général la nature humaine, étudier la psychologie, s'étudier en observant les autres; lire l'Ecriture et les œuvres des Pères de l'Eglise; prendre de bons conseils; prier, se confesser et communier. Le péché d'orgueil est grave, c'est lui surtout qu'on doit éviter (pp. 124 ss.).

Puisque l'homme a pour but de son existence de restaurer en soi « l'image » de Dieu, il est tenu de *développer ses facultés :* raison, volonté, cœur. On doit cultiver les sciences et la philosophie, comme l'ont fait les Pères. Il convient de soigner « la formation esthétique du cœur ». Qu'il est utile de « jouer d'une façon artistique les hymnes sacrés sur des instruments de musique », comme le faisait David ! (p. 138). Il faut avoir un soin raisonnable de son propre corps. Le suicide et le duel sont des crimes.

On ne doit rechercher les *biens matériels* que pour autant qu'ils sont nécessaires pour la vie; si c'est Dieu qui nous envoie des richesses, il faut en faire un usage pieux. Les jeux, les spectacles et les réjouissances qui ne nourrissent pas la piété, sont défendus par la morale (pp. 145 ss.).

Pour le bien de la société il faut qu'il y ait différents *états et professions,* « en commençant par le tsar, le grand seigneur et le chef d'armée, jusqu'au dernier serviteur, agriculteur et simple soldat » (p. 150). Chacun doit être fidèle à ses devoirs d'état.

Pour pouvoir remplir ses obligations *envers le prochain* il faut avant tout le connaître à tout point de vue. Nous devons respecter le prochain; s'il est vicieux, on respectera en lui la nature humaine et l'action de la grâce et l'on cherchera à « restaurer en lui l'image de Dieu ». Il faut aimer les autres, car nous constituons tous la sainte société dont le Christ est Chef. Notre bienveillance doit être universelle, mais pour mieux imiter le Christ, il convient d'avoir un amour spécial très pur envers ses proches parents. La vraie charité est tout autre chose que la philanthropie. La *charité* doit avoir « les bonnes qualités » suivantes: *a*) la justice; *b*) la

condescendance; *c*) l'esprit de concorde et de paix; *d*) la mansuétude et la patience; *e*) la sincérité et la véracité; *f*) la compassion; *g*) la bienfaisance, privée et publique; *h*) l'amour envers les ennemis, ce qui n'empêche pas que les impies doivent être dénoncés et « livrés au tribunal légitime »; *i*) l'amitié fondée sur la crainte de Dieu, amitié qu'on ne doit pas rompre sans raisons graves. Les fautes contraires à ces qualités sont des péchés (pp. 164-185).

Tout *mensonge* entre « frères en Jésus-Christ » et toute « parole vaine » est péché. Le scandale est grand ou petit, selon le mal moral qu'il produit. On est obligé en conscience d'avoir soin de la santé du prochain et de favoriser son bien-être même matériel. Le *mariage chrétien* est indissoluble, étant « une image » de l'union du Christ avec son Eglise. Dans les relations entre proches parents on doit s'en tenir à la règle suivante: les aînés doivent « diriger » les plus jeunes, et les jeunes doivent montrer beaucoup de respect pour les aînés (pp. 189-221).

Grande est l'obligation de *servir l'Etat*, car l'Etat a pour but le salut éternel des citoyens. Il faut par conséquent montrer à l'égard du tsar un profond respect, lui obéir parfaitement et prier pour lui (pp. 227-233).

Le *communisme* est impossible dans une société chrétienne, car il est injuste que des paresseux vivent aux dépens des riches. De même le « cosmopolitisme » est immoral (p. 237).

Chaque « état » ou profession comporte des *devoirs spéciaux*. Les savants doivent travailler à ce que l'image de Dieu, qui est la Vérité même, soit fidèlement reproduite dans l'homme. Les médecins doivent combattre les passions qui tuent corps et âme. Les artistes doivent chercher à embellir « les églises, les monastères, les maisons de charité et les asiles des pauvres et des orphelins », et ainsi de suite (pp. 237 ss.).

Il faut avoir soin des *animaux domestiques* « pour autant que c'est exigé par notre amour envers le prochain ». Il est défendu de « punir les bêtes de somme sans nécessité » (p. 247).

***

L'archiprêtre Nazaire Favorov, professeur à l'université de Kiev, fit dans cette ville une série de conférences sur la morale chrétienne qui furent fort goûtées et qu'on publia sous le titre

général: « De la morale chrétienne » (1). En voici les pensées les plus saillantes.

Les principes de la loi morale nous sont *innés* et résident dans la raison et dans la conscience. C'est la raison qui distingue le vrai du faux, en morale aussi bien qu'ailleurs. La raison est l'œil de l'esprit; ce qu'il reconnaît comme vrai au point de vue moral, est moralement bon (pp. 3, 4).

Toute créature est une incarnation des idées du Créateur; mais l'homme est plus que cela, il en est l'image par ce qu'il y a de vrai et de bon en lui (p. 5).

La *conscience* est l'application à nos actions de notre aptitude de comprendre et de sentir. Elle est « un goût moral ». L'utilitarisme est la négation de la morale; en morale, l'utile doit être en pleine dépendance du bien. L'utilitarisme tue les plus hauts concepts et les meilleures aspirations de l'humanité; il détruit l'ascétisme, indispensable à la morale (pp. 7 ss.).

Notre volonté est essentiellement libre. Nier la *libre volonté* c'est nier la cause première de nos décisions, c'est tout aussi absurde et contraire à la raison que nier la Cause première de tous les êtres, le Créateur. Le déterminisme est tout aussi incompatible avec les exigences de la raison que l'athéisme (p. 12).

Pas de morale sans religion, sans *autorité supérieure* par rapport à l'homme. Pour que la loi morale ait la force d'obliger, il faut qu'elle soit la voix du Législateur suprême. La vie morale a sa source dans la vie de Dieu; si elle s'en détache, elle périt. Même les philosophes païens le comprenaient. Le décalogue montre bien que la morale a son fondement dans la *volonté de Dieu* : tout ce qui est obligatoire en morale, l'est par le vouloir divin. Le lien entre la morale et la religion est particulièrement intime dans le christianisme, la morale y est « complètement inséparable de la piété ». Il ne suffit pas d'obéir à Dieu, il faut vivre en lui par la *grâce*. La piété n'est pas seulement une partie composante des exigences morales, elle est le fondement de toute la vie chrétienne (pp. 16-26).

Le grand principe de la vie chrétienne est *aimer Dieu et le prochain* ; la racine de ce double et unique amour se trouve dans notre amour envers l'Homme-Dieu. *La morale chrétienne est divino-humaine à sa base même.* Le germe de la morale chrétienne a

(1) *O khristianskoï nravstvennosti*, Kiev. 1880.

été apporté dans le monde par « l'amour divin incarné » (p. 27). La charité est « excitée » en nous par la vision de « la vraie beauté et perfection », et c'est en apercevant la nature humaine dans toute la splendeur de sa ressemblance avec Dieu, donc en connaissant Jésus-Christ, l'Homme-Dieu, qu'on apprend à aimer l'homme, le prochain. La flamme de l'amour que nous pouvons emprunter au Christ, est capable de consumer tous les égoïsmes, toutes les mesquineries de la nature dépravée. Toutes les vertus chrétiennes naissent de la charité; toutefois il est nécessaire que la raison montre au sentiment d'amour la bonne « direction » pour réaliser les vertus particulières. On doit s'exercer dans l'amour et les vertus en imitant Jésus-Christ (pp. 34-39).

Au décalogue de l'Ancien Testament correspondent, dans le Nouveau Testament, *les béatitudes* du sermon de la Montagne. Ce ne sont pas des ordres sévères, mais des appels surnaturels qui montrent en quoi consiste le Royaume des Cieux. La première béatitude loue l'*humilité*, la vertu contraire à l'esprit d'illusion, d'orgueil. L'humilité n'est pas un anéantissement, elle donne de l'enthousiasme et des forces, elle est un épanouissement de la vie, tandis que l'homme orgueilleux s'enferme en soi-même comme dans une prison et s'isole de la vie commune. L'humilité favorise le développement de la personnalité, elle relève l'homme. La deuxième béatitude concerne ceux qui souffrent dans le Seigneur, elle prédispose à apprécier les choses de ce monde selon leur vraie valeur; la « tristesse pénitentielle » apaise l'esprit; le vrai chrétien est « *triste-joyeux* ». La *douceur*, dont il est question dans la troisième béatitude, est une grande force de résistance et d'influence; la mansuétude doit être raisonnable et ne pas dégénérer en concession au mal moral. La quatrième béatitude nous enseigne que la recherche de la sainteté en Dieu doit être surtout intérieure, elle ne doit pas devenir une pure exécution extérieure des prescriptions de la religion et se transformer en *obriadovoïe blagotchestiè* (formalisme); il faut chercher non des récompenses, mais Dieu qui les donne; c'est la grâce qui rassasie. La cinquième béatitude vise l'application de la loi de charité; il ne suffit pas d'avoir compassion, à l'occasion, du prochain frappé d'un malheur, on doit continuellement *s'appliquer à aider les autres* ; il faut aider le prochain à temps, prévenir, conjurer ses malheurs, surtout les maux de l'âme. La pureté du cœur, recommandée dans la sixième béatitude, a deux degrés: la *sincérité*, dans les rapports avec le prochain,

et *la pureté d'intention*, qui est la perfection de l'homme considéré en lui-même. L'esprit pacifique de la septième béatitude est la plus haute perfection dans les rapports avec les autres; par-dessus tout il faut être *pacifique*, sans passion, quand on prêche ou quand on défend la vraie religion. La huitième et la neuvième béatitudes supposent une âme héroïque, quoique tous les chrétiens devraient être prêts à *souffrir pour le Christ*. Somme toute, le Nouveau Législateur ne dit pas ce que l'homme *doit faire* ou ne pas faire; il dit ce que l'homme *doit être* en lui-même, dans ses pensées, ses vouloirs et ses sentiments (pp. 40-73).

Le *mariage chrétien* est « pour toute la vie ». Personne ne peut de son propre gré chercher le divorce. L'Eglise a « exactement déterminé (?) quand et pour quelles causes le divorce peut se faire ». Un second mariage est « inférieur » par rapport au premier, mais il n'est pas défendu (pp. 74-77).

Les *parents* ont le grand devoir de donner une bonne éducation à leurs enfants. L'Etat et l'Eglise doivent les aider en cela, mais ils ne peuvent pas les remplacer. Il faut apprendre aux enfants le respect de l'autorité de Dieu et en général leur inculquer une grande estime pour l'autorité. Il importe beaucoup que le père récite les prières quotidiennes avec les enfants. Les parents doivent cultiver dans le cœur de leurs enfants un grand amour de la vérité et de la chasteté. Les punitions sont utiles, si elles sont appliquées avec prudence; la punition corporelle est le dernier des moyens de correction, auquel on ne peut recourir qu'en des cas extrêmes. L'obéissance des enfants à leurs parents doit être libre et intelligente (pp. 88 ss.).

Les relations entre maîtres et domestiques doivent être patriarcales (pp. 106 ss.).

Les *lois civiles* obligent en conscience pour autant qu'elles ne sont pas incompatibles avec les exigences de la religion. Imitons sous ce rapport le Christ (p. 121).

En tant que *membre de l'Eglise*, « chaque chrétien a avant tout le devoir de prendre part aux réunions des fidèles pour le culte divin en commun ». Tous sont tenus de contribuer à la *beauté du culte*, de sorte qu'à l'église on se sente « comme au ciel »; les « pompes mondaines » doivent être bannies du sanctuaire. Tous doivent se confesser et communier à « certaines » époques de l'année liturgique. Comme membre de l'Eglise, le chrétien a aussi le devoir de jeûner; *jeûner* c'est « s'abstenir de nourriture, de bois-

son et de tout ce qui sert aux besoins et à plus forte raison à l'agrément de nos sens naturels » (p. 132). Pour la mesure à garder quant aux jeûnes, que chacun consulte sa conscience et ses possibilités. Le jeûne est étroitement lié à l'usage des sacrements.

Le même auteur a publié aussi un petit livre intitulé: « Précis de la doctrine morale chrétienne orthodoxe » (1). Le contenu en est à peu près le même que celui de l'ouvrage que nous venons d'analyser; la façon de traiter les matières est plus populaire, sans être plus précise. A noter seulement l'importance que Favorov attribue au sentiment du beau – beautés de la nature, de l'activité humaine, beauté artistique – pour la formation morale du cœur.

* * *

Marcellin Olesnitsky, professeur à l'Académie Ecclésiastique de Kiev, a laissé plusieurs ouvrages de morale, auxquels les critiques russes attribuent généralement une valeur scientifique considérable (2). Olesnitsky s'en tient strictement à l'Ecriture, dont il est grand connaisseur; dans ses livres les renvois aux textes scripturaux abondent.

Son ouvrage le plus répandu est un manuel intitulé: « Théologie morale ou doctrine chrétienne de morale » (3). Résumons les passages de ce livre qui peuvent présenter pour nous un certain intérêt.

Le bien et le bonheur suprême de l'homme consiste à *plaire à Dieu* par la piété et l'exécution de sa volonté avec l'aide de la grâce. Sans la foi en Dieu, le Dieu personnel des chrétiens, la morale n'a ni fondement, ni but, ni valeur intrinsèque. La morale sans religion est une plante sans racines; d'autre part, la religion sans morale dégénère en « piétisme, quiétisme, mystique ». La religion et la morale supposent, l'une et l'autre, tant la liberté que la dépendance de l'homme par rapport à la volonté divine (p. 3 s.).

L'édification de l'Eglise s'opère par la bonne conduite des fidèles. La théologie morale est apparentée à l'éthique naturelle,

(1) *Otcherki nravstvennavo pravosllavno-khristianskavo outchénia*, Kiev, plusieurs éditions.

(2) Episkop Stefan, *op. cit.*, p. 20; Bronzov, *op. cit.*, pp. 242 ss.

(3) *Nravstvennoïè bogosllovïè ili khristianskoïè outchénïè o nravstvennosti*. Nous suivrons l'édition de Kiev de 1892.

elle la complète et la corrige. La principale source de la doctrine morale est l'Ecriture. En second lieu vient la raison humaine; elle propose des règles de conduite que l'Ecriture approuve (p. 10 ss.).

Les Pères abordent à l'occasion des questions morales, mais non d'une façon systématique. C'est en Occident au Moyen âge que la morale est devenue une science. « Une série de moralistes remarquables de cette époque commence par Pierre Lombard. Mais pour notre science le plus important est Thomas d'Aquin. Dans son œuvre *Summa Theologiae*... nous trouvons un système de doctrine morale achevé et organique; l'exposé montre la finesse de pensée et la clarté d'esprit de l'auteur... » (p. 19). Ensuite la scolastique sombra dans « les formes abstraites..., les rubriques..., les innombrables divisions et subdivisions ». Par réaction contre la scolastique apparaît le *courant mystique*, dont le meilleur représentant est Thomas a Kempis. Il y eut aussi la casuistique de Raymond de Pennafort. « La doctrine morale luthérienne est un épanchement lyrique du cœur ». Les jésuites abaissèrent l'idée morale « au niveau de l'autorité d'un chef visible de l'Eglise » (p. 21). Vinrent ensuite les systèmes de morale construits selon les principes philosophiques de Kant, Schleiermacher et autres, mais ils durent céder la place à des systèmes « strictement bibliques ».

La ressemblance de l'homme avec Dieu a été grandement endommagée par le péché originel, mais non entièrement détruite.

Il y a deux sortes de *liberté : a*) la liberté formelle ou psychologique, la liberté de la volonté; *b*) la liberté essentielle, réelle, véritable, la liberté morale, la liberté de l'esprit. L'existence de la liberté formelle, ou du libre arbitre, est un fait d'expérience; les Pères en ont déjà pris la défense contre les païens, les gnostiques, les manichéens. Le déterminisme est tout aussi condamnable que l'indéterminisme, la doctrine qui nie toute influence des motifs sur la liberté. La liberté essentielle ou morale est « une libre tendance de l'homme vers sa fin indiquée par Dieu » (p. 43). On atteint la plénitude de la liberté quand on ne peut plus choisir entre le bien ou le mal; l'homme idéalement libre « se détermine exclusivement par le bien » (p. 44). L'Ecriture parle surtout de la liberté essentielle. La « renaissance » de l'homme déchu consiste avant tout à former en soi-même la véritable liberté (p. 46).

Pour atteindre sa *fin dernière* il faut « se trouver... dans l'ordre dû; mais l'ordre ne se conçoit pas sans loi ». La morale,

comme toute loi, doit être universelle et obligatoire (p. 48). La volonté de Dieu est connue par la loi morale naturelle, ainsi que par les commandements positifs de Dieu et de Jésus-Christ. La loi naturelle nous est dictée par la *conscience*, qui réside dans la connaissance, le sentiment et la volonté. C'est la conscience qui nous rappelle toujours que nous sommes créés à la *ressemblance de Dieu*. La conscience nous indique la loi et juge nos actions. Elle peut être dépravée, comme chez les inquisiteurs, par exemple (pp. 53 ss.).

La *loi morale de l'Ancien Testament* garde sa valeur dans le Nouveau, mais elle y est élevée à un ordre supérieur. Le Christ « a libéré la loi morale des attaches immédiates avec l'ordre juridique, avec les lois des actions extérieures; il l'a élevée au niveau d'une loi non seulement d'action, mais surtout de disposition intérieure du cœur ». Il a rehaussé la loi « à la hauteur de l'esprit et de la liberté » (p. 67). Ce qui importe le plus, c'est que Jésus-Christ ne donna pas seulement sa loi, mais aussi les moyens et les forces pour l'observer. La loi du Christ est universelle et éternelle.

L'*amour* est le principe fondamental, l'essence de la moralité. Il suppose l'abnégation, car il faut « donner son propre *moi* à un autre *moi* ». L'amour entre hommes provient des liens de parenté, de communauté d'origine, de la ressemblance de nature et par dessus tout de la ressemblance avec Dieu. Il faut donc aimer le prochain en tant « qu'image de Dieu » (pp. 74 ss.).

L'amour doit être le *motif principal* de l'accomplissement de la loi morale. Mais .l'Ecriture admet aussi des motifs inférieurs de récompense ou de punition dans la vie d'au delà; elle ne rejette même pas des considérations d'ordre temporel (p. 80 s.).

La *vertu chrétienne* diffère de la vertu païenne en ce qu'elle est exercée avec l'aide de la grâce. La vertu est une par l'unité de notre faculté volitive et par l'unité de la loi morale; elle est multiple par la multiplicité des « objets » sur lesquels elle porte. La vertu, essentiellement une, est « extrêmement émiettée » dans le catholicisme (p. 83 s.).

Le *péché* est le contraire de l'amour. Il consiste à transposer de Dieu en soi-même le centre et le but de la vie. On distingue les péchés d'après la matière et d'après la forme. Au point de vue de la matière des péchés, il y a sept péchés capitaux; au point de vue de la forme, il y a des péchés de différente gravité. Un péché est d'autant plus grave qu'on est plus conscient de violer un com-

mandement de Dieu et que la volonté a une part plus grande dans sa transgression. Le vice, la mauvaise habitude, peut aussi avoir de multiples degrés, depuis la simple insouciance jusqu'à la résistance obstinée à l'Esprit Saint. Le péché est imputable en soi et en ses causes (pp. 85 ss.).

Beaucoup de choses ne sont ni clairement permises ni clairement défendues. Mais tout acte humain conscient est toujours, au point de vue moral, ou bon ou mauvais. Une action en soi licite peut devenir péché pour telle ou telle personne ou dans certaines circonstances (pp. 96 ss.).

Les catholiques admettent les « *conseils* » *évangéliques*, les actions surérogatoires. C'est intolérable. En prononçant leurs voeux de religion, les moines ne font qu'observer des commandements qui les concernent et n'obligent pas les autres. Les actions surérogatoires sont impossibles, car on ne peut pas s'élever au dessus de la loi. Aimer Dieu de toutes ses forces est une obligation morale commune à tous (pp. 102 ss.).

Le « devoir » de l'homme est unique, mais il se différencie en une multitude de devoirs particuliers qui peuvent entrer en *collision* à cause des désordres produits dans la vie par le péché. La « casuistique » catholique ne fait que répandre l'immoralité. Si l'on a commis la faute de n'avoir pas conjuré d'avance le conflit des obligations, il vaut mieux recourir à des principes généraux: le devoir dont « l'objet » est supérieur prévaut sur celui d'un objet inférieur; « les devoirs plus larges » (universels) passent avant « les devoirs plus étroits »; le plus « large » doit être sacrifié au plus « élevé ». Mais ce qui importe par-dessus tout pour éviter la collision des devoirs, c'est d'avoir une conscience pure et droite, bien formée par la vigilance et la prière assidue (pp. 106 ss).

Pour mener une vie vraiment morale, le moyen suprême est de suivre l'*exemple donné par Jésus-Christ*. L'Ecriture nous invite avec insistance à imiter Notre Seigneur. En l'imitant il faut avoir surtout en vue sa liberté essentielle et sa charité parfaite, sa force d'âme et sa tendresse, l'union de la vie contemplative avec la vie active, l'absence de passions. Il ne s'agit pas de « copier » toutes les actions particulières du Christ, ce qui serait impossible; mais il faut faire sienne sa manière d'agir, en participant à sa vie de grâce (pp. 111-116).

Tout chrétien, même celui qui a toujours vécu pieusement depuis son enfance, a besoin de se « convertir », de renaître pour

une nouvelle vie; tout le monde doit pratiquer la pénitence et rechercher la sanctification (pp. 117 ss.).

Les moyens pour atteindre la perfection morale sont *la méditation, la prière, la lecture* de l'Ecriture Sainte et l'usage des *sacrements* de pénitence et de l'Eucharistie. En plus, il faut être vigilant, faire tous les soirs un examen de conscience, pratiquer « l'autodiscipline », la mortification raisonnable de toutes les facultés de l'âme, exercer la volonté (pp. 134 ss.).

Le premier de nos devoirs est de rendre à Dieu *le culte* qui lui est dû. Le culte extérieur seul ne vaut rien, il est mort, sans âme; d'autre part, le culte intérieur sans signes de croix, sans « poklony » et génuflexions, s'évapore vite. Le culte intérieur est réalisé par des actes de foi, d'espérance et de charité. Les péchés d'indifférence religieuse, de scepticisme et d'athéisme sont très graves. La *charité*, l'amour de Dieu, doit être très filiale. A la charité s'opposent: *a*) L'égoïsme, l'égocentrisme *b*) L'amour déréglé des créatures; il ne faut les aimer que comme des moyens pour atteindre le but final qui est Dieu. *c*) L'esprit d'ingratitude à l'égard de Dieu. *d*) Le fanatisme qui consiste à répandre la religion par la violence, « les complots ambitieux », sans distinguer le vrai et le faux dans la pensée religieuse des autres, à la façon des mahométans, des inquisiteurs espagnols, des instigateurs de la S. Barthélémy (pp. 142 ss.).

La prière privée est nécessaire à tous; elle doit être humble, constante etc. Plus importante encore est la prière publique, liturgique, car elle est « déversée » par l'Esprit Saint et en elle « l'imperfection de la prière de l'homme particulier est complétée par la force et la perfection de la prière de tous ». Les offices liturgiques ont l'avantage d'être en même temps un enseignement religieux et une prédication. Le chant à l'église doit viser la componction, l'élévation de l'âme, et non des effets artistiques; il doit ressembler beaucoup plus « aux lis des champs qu'aux somptueux et multicolores vêtements de Salomon ». Les rites sacrés ne doivent pas avoir « ce caractère théâtral qu'ils ont atteint dans l'Église catholique » (pp. 181 ss.).

L'usage des *sacrements* fait partie du culte. Faut-il communier souvent ? « Aux fervents l'Eglise propose de communier à chaque grand jeûne, c'est à dire quatre fois par an; chez les ecclésiastiques, elle suppose une vie tellement élevée, qu'elle leur recommande de communier chaque dimanche et chaque jour de fête ». Avant de

se confesser il faut faire le « goviéniè », de trois à six jours: jeûner, faire des aumônes, méditer, se recueillir, s'abstenir de la colère. Pour recevoir le pardon de ses péchés, il faut avoir une contrition parfaite et l'intention de réparer le mal fait au prochain. On doit se confesser de vive voix, car le sacrement de pénitence est un tribunal, le prêtre doit pouvoir juger son pénitent. Ce qui importe, ce n'est pas l'énumération de tous ses péchés, mais l'indication de ses penchants et de ses mauvaises habitudes. « Il faut ensuite se reconnaître coupable de tous les péchés inévitables dans la vie humaine ». L'imposition par le confesseur d'une pénitence n'est pas obligatoire, car « elle n'a pas la valeur d'une satisfaction à la justice de Dieu donnée pour le péchés, valeur qu'elle a chez les catholiques » (pp. 187-192).

A l'église on doit *vénérer* plus particulièrement la croix, le livre de l'Evangile, les reliques, les icones, ainsi que le calice, la patène (diskos) et le tabernacle qui contient le corps et le sang du Christ (p. 194).

Les jours de fête on doit, au moins, « visiter » l'église; ces jours doivent être consacrés à la lecture édifiante, aux conversations pieuses, à la méditation et à la prière (p. 198 s.).

Le *jeûne* consiste à s'abstenir, aux jours fixés par l'Eglise, des mets gras ou même de toute nourriture. « D'ailleurs, la détermination du degré d'application de ce haut fait (podvig) est laissée au zèle et à l'habitude de chaque chrétien » (p. 201).

Chacun a le devoir de prêcher la véritable foi dans son entourage (p. 204).

Le chrétien a de grands devoirs moraux *envers soi-même*. Il doit développer: *a*) son intelligence et ses connaissances de Dieu, de l'homme, de la nature; *b*) sa volonté, en l'exerçant à résister aux tentations, en méditant sur la mort, en se rappelant le « memento mori » des moines du Moyen âge; *c*) le sens esthétique du beau, dans la nature et dans les arts, ce qui facilite l'élévation de l'esprit; dans les arts il faut chercher la pureté, on doit fuir les mélodies passionnées. On doit avoir soin de sa santé et de sa vie, qu'on est tenu de défendre en cas d'agression; néanmoins, il faut savoir sacrifier sa vie pour des causes supérieures. Pour ce qui regarde les richesses, on s'en tiendra au principe: ce n'est pas la richesse qui doit nous posséder, mais c'est nous qui devons la posséder. On a le devoir d'être occupé, de travailler, par conséquent de bien choisir sa profession et de lui être fidèle. Il faut veiller à

son honneur, tout en évitant l'ambition et la vanité (pp. 212-243).

Par rapport au *prochain*, les devoirs fondamentaux sont le respect et la charité. Respectons l'image de Dieu dans tous les hommes. Le prochain, au sens strict du mot, c'est le chrétien orthodoxe. La charité envers le prochain se divise en justice et miséricorde. La justice, à son tour, se subdivise en véracité(communication de ses pensées), sincérité (communication de ses sentiments) et honnêteté (dans l'échange de biens matériels). Il y a des cas où l'on peut « cacher la vérité sous l'enveloppe (obolotchka) d'une parole non vraie »: mais tout *mensonge* « pour motifs égoïstes » est défendu. La miséricorde doit être « organisée »; le chrétien a l'obligation de contribuer à l'entretien des asiles, il doit veiller aussi au bien spirituel de ces institutions. Les aumônes aux mendiants de la rue doivent être faites avec prudence. Il faut donner de bon cœur, sans chercher du profit ou de la reconnaissance. Les bals et les concerts de bienfaisance sont peu recommandables (pp. 244-256).

Dans la « société ecclésiastique » le *prêtre* a avant tout le devoir de prêcher la parole de Dieu et d'assurer les offices liturgiques; les fidèles doivent à leurs pasteurs d'âme un profond respect et de l'amour, mais, au point de vue disciplinaire, les fidèles ne doivent pas être « en tutelle excessive » sous les prêtres. Pour ce qui regarde les *morts*, il faut prier pour eux, défendre leur honneur, continuer leurs bonnes œuvres. Il faut honorer la Très Sainte Vierge, notre « suprême Protectrice », et les saints, surtout les protecteurs de la Russie, S. Nicolas par exemple. Quant aux membres des confessions chrétiennes hétérodoxes et aux non-chrétiens, il faut: *a*) être tolérant à leur égard; *b*) *prier « pour l'union des Eglises »* et la conversion des infidèles; *c*) soutenir les missions (pp. 258 ss.).

Le *mariage*, base de la « société-famille », est indissoluble « quant à son idée ». Ne pas se marier pour éviter les charges de famille, est immoral. Le célibat volontaire, « connu chez nous sous le nom de monachisme », est supérieur au mariage. Le mariage entre personnes de différentes religions est canoniquement admissible; il favorise l'union des races dans l'Etat. Le mari est le chef de la famille; l'émancipation des femmes est condamnable (pages 263 ss.).

Il y a aussi des devoirs de « vie en commun » (obchtchéjitelnyiè): l'*hospitalité et l'amitié*. Une bonne amitié est très impor-

tante pour la moralité, un vrai ami est « un miroir de notre conscience » (p. 277).

Dans la « société-Etat » il faut qu'il y ait différentes *classes :* agriculteurs, marchands, prêtres, artistes, juges etc. Le monarque autocrate est en dehors et au-dessus de toutes ces classes sociales (donc chef aussi de la hiérarchie ecclésiastique , p. 280).

Olesnitsky est aussi l'auteur d'un livre considérable intitulé « Extrait du système de morale chrétienne » (1). Il n'y a pas lieu d'examiner ici cet ouvrage: l'auteur répète en très grande partie ce qu'il dit dans sa *Théologie morale :* il y ajoute des résumés de doctrines étrangères surannées et beaucoup de considérations personnelles qui n'ont rien à voir avec la piété russe authentique et n'ont rien de scientifique. Bornons-nous donc à mentionner seulement quelques passages de cet « Extrait ».

Défions-nous des mystiques, chrétiens ou non. Ils « se perdent en Dieu », ils oublient que « le monde doit être transfiguré en royaume de Dieu ». « A la base de la mystique il y a une conception panthéiste des êtres ». Les moines ne font rien pour le prochain, ils ne rendent aucun service. L'autorité ecclésiastique a raison d'exiger qu'ils fondent des écoles, des asiles, des hôpitaux (p. 92).

Dans leur morale, les catholiques sont trop... socialistes; ils ne tiennent pas compte de l'individu; le socialisme dérive du panthéisme (p. 111).

La distinction inventée par les moralistes catholiques entre *péchés mortels et véniels* est inadmissible; on doit se confesser de tous les péchés, mortels ou non. Cette distinction est « mécanique..., juridique..., fausse », car tel péché rangé parmi les péchés « véniels » dans certaines circonstances est en réalité un péché très grave, tandis que la colère, placée dans le catalogue des péchés mortels, n'est parfois qu'une imperfection (p. 167; comme on le voit, Olesnitsky ne comprend rien à la doctrine catholique et ne discerne pas le péché formel du péché matériel).

Les *jésuites* enseignent une morale immorale au plus haut degré: ils affirment que le but sanctifie les moyens, que commettre un adultère pour avoir des enfants est une action honnête, qu'on ne doit pas se confesser des péchés d'ivrognerie etc. Le *probabilisme* est une doctrine qui permet n'importe quelle action

(1) *Iz sistemy khristianskavo nravooutchénia,* Kiev, 1896.

immorale, pourvu qu'elle soit approuvée par un jésuite enseignant (p. 200).

On n'est pas responsable d'un meurtre commis en cas de *légitime défense*, dans l'ardeur de la lutte; toutefois, le missionnaire et le prêtre célébrant à l'autel n'ont pas le droit de se défendre, s'ils sont attaqués (pp. 375 s.).

La restriction mentale, si elle n'a pas pour but de tromper quelqu'un, si elle est simple euphémisme, est permise (p. 360).

La femme ne doit pas s'occuper de politique ni des sciences, car « elle possède une moindre force d'intelligence que l'homme » (p. 391).

***

Le « protopresbytre » (1) Jean Ianychev († 1910) fut un moraliste russe fort influent dans les milieux ecclésiastiques et universitaires. D'abord professeur à l'université de St Pétersbourg, puis recteur et professeur de morale à l'académie ecclésiastique de la même capitale, il fut nommé en 1883 aumônier de la famille impériale de Russie. C'est lui qui enseigna à deux futures impératrices de Russie la doctrine pravoslave. Très versé en théologie protestante, il ne manqua pas d'en emprunter beaucoup de pensées et de thèses, au point de laisser dans l'ombre les meilleures traditions pravoslaves orthodoxes. Vraiment on hésite à le ranger parmi les représentants de « l'idée morale » gréco-russe (2). Nous devons pourtant lui donner un peu de place dans notre ouvrage à cause de l'ascendant qu'il eut sur plusieurs moralistes russes, ses contemporains.

(1) Ne pas confondre ce titre de « protopresbytre », ou « protopresvitier », assez haut et rare, avec le simple titre de « protoiereï », archiprêtre, très ordinaire.

(2) C'est précisément cette teinte protestantisante qui déplaisait grandement à la dernière impératrice de Russie: elle voulait être tout à fait pravoslave orthodoxe, et on lui prêchait les principes de ce même protestantisme qu'elle venait d'abjurer. Le choix malheureux du grand aumônier de la Cour a été pour beaucoup dans les intrigues du fameux Raspoutine pour gagner la confiance de l'Impératrice. Nous le tenons de personnes qui se trouvaient aux premières loges pour s'en rendre compte.

Voici un livre de Ianychev très caractéristique: « L'essence du christianisme au point de vue moral » (1). C'est un recueil de conférences faites à un auditoire très choisi.

Dans la vie morale tout tient au « *sens* (tchouvstvo) *moral* » et à « l'appréciation instinctive de nos intentions et actions » (p. 11). Le sens moral « ne pense pas », il est au-dessus des arguments de la raison et des actes de la volonté. C'est à lui d'accepter ou non « les exemples, les inspirations, les lois, les traditions » (p. 13). Les indications du sens moral, en se répétant et en se multipliant, en passant d'un homme à l'autre, créent petit à petit une « règle instinctive » qui, à son tour, avec l'aide de la réflexion, devient *loi morale*. Aussi le sens moral peut-il exister sans la loi, mais la loi ne peut pas exister sans lui. Il faut donc des siècles pour que la morale devienne loi. La conscience est la « con-science » des « mouvements du sens moral » et de la loi morale. Le sens moral diffère du « sens intellectuel », du sens esthétique, des sensations agréables etc. (pp. 14 ss.).

La « *liberté morale* », comme le sens moral avec lequel elle ne fait qu'un, n'est sujette « à aucun sophisme de la raison » (p. 22). Ce qui est libre dans l'homme ce n'est pas la volonté ou la raison, mais le « moi »; la liberté est l'essence même de l'esprit humain. Etre moral veut donc dire avant tout avoir conscience que l'on n'est pas « une chose » ou un instrument d'une force étrangère, mais qu'on est soi-même une force « d'autodétermination » (pp. 26 ss.).

Ce que le sens moral nous dicte coïncide avec la loi divine révélée qu'on ne doit pas émietter en une multitude de règles, de devoirs « impossibles à observer » (p. 38).

Les biens extérieurs de ce monde sont « l'expression des vertus intérieures »; le *degré de culture*, de civilisation, témoigne de la valeur morale de la population. Dominer la nature, l'exploiter d'une façon rationnelle est un grand devoir moral (pp. 45 ss.).

En respectant son propre sens moral, on apprend à le respecter chez les autres (p. 52).

Jésus-Christ nous a donné un magnifique *exemple* de fidélité au sens moral et à la loi morale qui en dérive (pp. 82 ss.).

(1) *Souchtchnost khristianstva s nravstvennoï totchki zrénia*, St Pétersbourg, 1877.

C'est par la « foi en esprit de pénitence » qu'on débute dans la vie morale chrétienne, c'est *la foi* qui conduit au baptême. « Nous ne pouvons donc pas nier la doctrine protestante, ou plutôt divine, que l'homme est sauvé seulement par la foi » (p. 124). C'est par la foi que l'on progresse en morale (p. 134).

Ianychev a laissé à ses auditeurs de l'académie de St Pétersbourg un cours de morale qui a été publié plus tard en un volume: « Doctrine de morale orthodoxe-chrétienne » (1). Ce titre n'est pas heureux. Dans ce livre, comme dans le précédent, les « influences étrangères » se font fortement sentir. Beaucoup de considérations – souvent d'ailleurs excellentes – sont prises chez Martensen ou chez Palmer. Il y a aussi des pensées personnelles fort instructives, mais qui ne sont point en harmonie avec l'enseignement traditionnel pravoslave orthodoxe. Ianychev se défie de l'ascétisme oriental, comme il se défie du mysticisme; tout au plus admet-il un ascétisme réduit à la formation du caractère (2) et à une énergique exploitation des richesses de la nature. Il y a peut-être du vrai et du bon dans sa réaction contre les excès ascétiques de ceux qui « fuyaient devant le monde », mais Ianychev est allé beaucoup trop loin: il n'a pas compris la valeur sanctificatrice et civilisatrice du monachisme oriental. Il continue les traditions de « l'orthodoxie facilitée », prêchée, entre autres, par le fameux archiprêtre Pavsky.

Ce cours de Ianychev est divisé en deux parties. La première, la plus considérable, est un traité d'éthique générale; dans la deuxième, l'auteur touche à des questions de morale chrétienne, qu'il veut résoudre en conformité avec l'Evangile.

La *première partie* traite surtout du sens moral, du « sentiment du devoir », de la collision des devoirs, qui n'existe pas pour ceux qui suivent fidèlement le sens moral, des *adiaphora*, du nomisme et de l'antinomisme, des crimes des jésuites, parmi lesquels nous trouvons S. Alphonse de Liguori (p. 86); l'auteur transcrit ces crimes du pamphlet de Samarine sans le moindre esprit critique; avec beaucoup d'autres, il reproche amèrement aux jésuites de pratiquer l'obéissance parfaite, *tamquam cadaver* (3). Iany-

(1) *Pravosllavno-khristianskoïè outchéniè o nravstvennosti*, Moscou, 1887.

(2) FLOROVSKY, *op. cit.*, p. 390.

(3) Ianychev oublie ou ignore que l'obéissance est un des points capitaux de la spiritualité orthodoxe authentique, et que la formule *tam-*

chev parle ensuite de la conscience, dans laquelle il voit un produit *irrationnel* des sentiments intérieurs, de la liberté et des différents degrés de la vertu et du vice; en examinant ces degrés, il tient compte de la doctrine des Pères orientaux, plus exactement d'un livre de l'évêque Théophane le Reclus. Il revient ensuite à son thème favori: l'utilité des biens temporels pour l'épanouissement de la vie morale.

Jusqu'au bout de la première partie de son cours Ianychev se noie dans la philosophie allemande; ensuite il s'égare dans une théologie dogmatique *sui generis*. La seconde partie du livre contient trois sections: *a*) les conséquences du péché originel; *b*) la rédemption objective; *c*) la rédemption subjective. Les deux premières sections sont une suite de raisonnements dogmatiques qui seraient plutôt à leur place dans des traités *de Deo creante*, *de Verbo incarnato* et *de Redemptore*. La troisième section est une sorte de traité *de gratia :* Ianychev y fait la guerre aux théologiens russes les plus connus. Il a raison de rattacher la morale au dogme; malheureusement il le fait avec tant de vigueur qu'elle en est étouffée ou presque.

Somme toute, Ianychev, traita à la légère une bonne partie des traditions pravoslaves orthodoxes. Mais on doit rendre justice à la diligence avec laquelle il chercha à combler les lacunes philosophiques de la pravoslavie et à approfondir l'enseignement en matière de morale.

Ianychev a eu non seulement beaucoup d'admirateurs, il a eu aussi quelques imitateurs. Signalons seulement Serge Nikitsky et son livre: « Doctrine morale de l'Eglise chrétienne orthodoxe » [1]. On y sent à chaque pas l'influence de Ianychev, parfois délayée dans des considérations plus populaires et plus conformes aux traditions orientales.

Nikitsky parle longuement du « sens moral », qui crée la loi morale et « ne pense pas » (p. 50), du « sentiment du devoir », de la conscience qui « dépend entièrement du développement du sens moral » (p. 59).

---

quam cadaver n'est pas une invention de S. Ignace, mais se trouve déjà dans les écrits de plusieurs Pères grecs; s'il avait lu le chef-d'œuvre de la spiritualité orientale, l'*Echelle* de S. Jean Climaque, il y aurait trouvé le *tamquam cadaver* en toutes lettres (Echelle, IV, 3 et 4).

[1] *Outchéniè khristianskoï pravosllavnoï tserkvi o nravstvennosti*, Moscou, 1899.

De la loi morale naturelle il faut distinguer la loi divine. La loi de l'Ancien Testament fut une loi d'esclavage, celle du Nouveau Testament est une loi « d'esprit, de grâce, de foi, de liberté ». Les béatitudes du sermon de la Montagne sont le décalogue du Nouveau Testament. Le Christ a enseigné ce que l'homme doit être, non ce qu'il doit faire. Ses commandements sont ceux de la nature humaine, ils sont l'expression de l'essence de cette nature libre, des « aspirations du cœur ». La loi du Nouveau Testament n'est pas une doctrine, elle est une *force vivante* et immuable. Les béatitudes expriment la loi de l'amour chrétien envers Dieu et le prochain. La doctrine catholique des *conseils évangéliques* est inadmissible, car aucune action de notre part ne peut être suréroga toire devant Dieu, à qui nous devons une infinie reconnaissance. Inadmissible aussi le nomisme catholique avec son « formalisme », son « mécanicisme » et son « ritualisme extérieur démesuré » (pp. 66-82).

Le jésuitisme est profondément immoral (p. 84; suit un long réquisitoire contre les jésuites que l'auteur avoue avoir copié chez Ianychev, tout comme Ianychev l'a copié chez Samarine).

Ce qui importe beaucoup en morale, c'est de s'en tenir à la loi d'amour, donc à l'*unité de la vie morale* ; il ne faut pas faire comme les moralistes catholiques qui découpent les préceptes divins en petits morceaux et ramassent des règles particulières disséminées dans l'Écriture et chez les Pères. La réglementation détaillée de la vie est contraire à l'esprit chrétien. Le chrétien doit avoir « une certaine liberté dans l'interprétation de la loi et dans son application quotidienne » (p. 94).

Les vertus sont des prédispositions de l'âme pour telle ou telle catégorie de bonnes œuvres (p. 109). Mais, encore une fois, l'important ce ne sont pas *les* vertus, les bonnes habitudes, mais *la* vertu, qui seule atteint l'essence de notre esprit et qui est produite par l'Esprit Saint dans le cœur. Il faut aimer le Dieu vivant et personnel, et non seulement sa loi (pp. 111 s.).

Le *péché* est égoïsme; l'égoïsme de l'esprit est orgueil, l'égoïsme du corps est sensualité. La doctrine des péchés graves et légers est « très difficile » (pp. 118 ss.; sur ce point l'auteur suit Pierre Moghila).

La valeur morale d'une action est déterminée par son objet, les motifs qu'on avait de l'accomplir et le but qu'on poursuivait (p. 134).



Ivan Piatnitsky, professeur au séminaire de Stavropol, nous a laissé un « Essai de théologie morale orthodoxe » [1]. A la fin du livre il indique ses sources; à côté d'auteurs russes, presque tous protestantisants (Innocent de Kherson, Gousiev, Ianychev), nous y voyons figurer notre Hettinger et plusieurs moralistes protestants, en premier lieu Wuttke et Martensen. Il ne faudrait pourtant pas croire que Piatnitsky suit en tout les auteurs qu'il utilise. C'est un éclectique assez capricieux. En touchant à l'ascétisme, il cite volontiers Isaac de Syrie. On trouve chez lui des pensées très orthodoxes au point de vue pravoslave à côté de sentences incompatibles avec l'enseignement des Pères grecs. Comme la plupart des moralistes russes, il n'a pas de plan nettement déterminé et n'aime pas la précision doctrinale. Ouvrons son livre.

Thomas d'Aquin et les autres scolastiques ont eu tort de puiser leurs connaissances en matière de morale chez des païens. La morale catholique est d'inspiration pélagienne. Les protestants ont donné à la morale une tournure scientifique. En Russie les moralistes le plus influents furent Tikhon Zadonsky, Moghila, Kotchétov..., Théophane le Reclus, mais Ianychev les a dépassés tous (pp. 13 ss.).

Dans l'enseignement moral de l'Evangile tout est *amour*, amour de Dieu, notre archétype, et par conséquent aussi de l'homme, *image de Dieu*. La loi évangélique est spirituelle, tandis qu'avant le Christ la morale dégénérait en rites. L'essence de la morale chrétienne se trouve dans les *béatitudes évangéliques*. Le Christ n'ordonne pas, il invite, il énonce les rapports qui existent entre l'observation des vertus chrétiennes et le vrai bonheur (pp. 28-42; suit l'explication ordinaire des béatitudes).

Ce qui frappe surtout dans la vie de Jésus-Christ c'est sa *liberté morale*, son humilité, sa douceur, son amour incomparable et son obéissance au Père (pp. 53 ss.).

Les *catholiques* ont une façon désastreuse de concevoir la morale. Ils trouvent que l'obéissance est nécessaire pour la vie intérieure. « Le catholicisme est une complète négation de toute

(1) *Opyt pravosllavnavo nravstvennavo bogosllovia*, Stavropol, 1890.

vie dans le domaine de la foi ». La personnalité y est tuée. Le catholique est esclave du Christ (rab); à cause de cela, chez lui « il ne peut pas être question d'amour envers le Christ ». Il croit que la grâce ne vient que du pape. Le pouvoir du pape s'étend à l'Eglise de l'au delà. « Pour quelques sous on peut acheter chez le pape le droit à la béatitude dans la vie éternelle et la destruction des pires et innombrables crimes commis en cette vie ». La vie dans le vice ne compte pour rien, puisque les indulgences sont données pour des milliers d'années. Il est défendu aux catholiques de lire ou de garder chez eux l'Ecriture Sainte. Dans le catholicisme, l'amour est nécessairement « sensuel, palpable », donc aussi extérieur, ritualiste. Dans la vie des saints catholiques, par exemple Philippe de Néri, Catherine de Sienne, François, l'amour est extrêmement sensible, corporel, extérieur: les vêtements brulent sur leurs cœurs, ils tremblent, ils ont des sueurs d'émotion. Chez les catholiques, le confesseur apprécie le repentir d'après l'énumération complète des péchés faite par le pénitent. Les jésuites enseignent que le but sanctifie les moyens. Leur probabilisme est immoral, car ils remplacent la vérité par l'autorité d'un homme (pp. 62 ss.).

Les *protestants* ont réagi contre la thèse catholique bien connue que le salut éternel de l'âme est dû « uniquement à nos œuvres et non aux mérites du Rédempteur ». Mais ils sont tombés dans des excès doctrinaux contraires et le piétisme (pp. 77 ss.).

Le bien moral est déterminé par le fait que l'univers entier est « un seul *organisme* intégral vivant », où chaque être particulier vit pour les autres et pour Dieu. Est moralement bon, tout ce qui est en harmonie avec le but dernier de l'univers. « Il n'y a rien de mort dans le monde », car toutes les créatures reflètent la perfection de Dieu qui est « la vie même ». La vie du monde total – consciente et libre dans l'homme, involontaire dans les autres créatures – nous révèle la pensée et la volonté de Dieu quant aux choses créées. Etre moral c'est développer en soi-même la ressemblance avec Dieu en exécutant sa volonté, en pratiquant les vertus sociales – amour, liberté, véracité, justice – qui tiennent toutes au fait que nous sommes créés à l'image de Dieu (pp. 90-95).

Le cœur, la raison et la volonté sont les trois facultés de l'âme qui nous rendent *ressemblants à Dieu*. Le cœur, comme la raison et

la volonté, doit être soumis « aux concepts religieux »; sinon, on tombe dans les pires excès des sectes mystiques (pp. 107 s).

Le perfectionnement de l'esprit, dans la vie éternelle comme en ce monde, est organiquement rattaché à la vie du *corps*, qu'on doit par conséquent respecter et soigner (p. 110).

La morale indépendante par rapport à Dieu est une absurdité; elle doit être indépendante de l'homme, non de Dieu (pages 121 s.).

La *conscience* est « l'organe naturel de la loi morale ». Elle peut se trouver dans différents états, passer par des crises etc. Elle ne suffit pas pour connaître Dieu et sa volonté (pp. 129 ss.).

Notre nature est profondément *dépravée* par le péché originel (p. 138; l'auteur le prouve par de nombreux textes tirés des œuvres d'Isaac de Syrie).

Il faut distinguer les *péchés mortels* des péchés non-mortels. Le péché mortel « enlève à l'homme la vie morale chrétienne...; il a lieu quand on viole un commandement non équivoque de Dieu, volontairement et avec plaisir, ayant conscience de soi-même et de la culpabilité de l'acte qu'on commet » (p. 150).

Pas de morale sans ascétisme, sans lutte contre soi-même, le monde et Satan (pp. 156-191, d'après Isaac de Syrie).

Pour avoir la force d'agir moralement, on peut s'aider, en plus des grands *motifs* d'amour, par des considérations moins parfaites, on peut, par exemple, penser aux peines éternelles. Mais celui qui fait de bonnes œuvres uniquement pour gagner le ciel ne peut pas être sauvé (p. 195).

Personne ne peut avoir de mérites, car le salut de l'âme est dû seulement à la grâce. (p. 204).

Notre premier devoir est de rendre à Dieu le *culte intérieur* par des actes de foi, d'espérance et de charité. Soutenu par la grâce divine, le chrétien peut « s'approprier la foi comme un mérite devant Dieu » (p. 208). La foi s'exprime par la prière qui est le centre de notre vie religieuse. L'espérance se réalise par la soumission à la volonté de Dieu et par la patience. La charité doit être traduite en une multitude de secours qu'on apporte au prochain dans tous ses besoins; par-dessus tout, on doit éclairer et édifier le prochain (pp. 206-232).

Il n'y a pas de « conseils évangéliques », comme il n'y a pas d'œuvres surérogatoires (p. 238).

Il n'existe pas d'actions humaines moralement *indifférentes*.

La doctrine contraire s'est développée chez les catholiques sous l'influence de Duns Scot et « d'un théologien de l'Ordre des dominicains » (p. 242).

L'Eglise sanctifie les hommes par le moyen des *sacrements*. Le pécheur doit se confesser « de tous les péchés que la conscience lui rappelle » (p. 252). Il faut « satisfaire » la justice divine, par des actes de pénitence payer le prix des plaisirs criminels (p. 255).

Les jours de fête, il convient de passer toute la journée en occupations pieuses et laisser de côté celles qui ne le sont pas. Le bon chrétien garde les *jeûnes*, qui consistent à pratiquer une « abstinence intense » non seulement pour ce qui regarde la nourriture, mais aussi « en tout ce qui sert aux besoins et à plus forte raison à l'agrément de notre nature sensible ». Une simple modération ne suffit pas. On s'en tiendra aux jeûnes de l'année liturgique. Quand on a des raisons sérieuses, on peut se dispenser du jeûne soi-même. Le jeûne extérieur doit toujours être accompagné de « jeûne intérieur »: on dominera ses passions, on évitera les occasions dangereuses, on fera des aumônes (pp. 279-281).

Le *mariage chrétien* est indissoluble, personne n'a le droit de le détruire. Par l'adultère, le mariage cesse d'exister *ipso facto*, l'Eglise n'a qu'à prononcer le « divorce de forme », constater que tel mariage n'existe plus (p. 295).

L'Etat n'est pas l'Eglise: c'est une conséquence du péché, c'est le péché qui a créé une distinction entre l'*Eglise et l'Etat*. La fusion de l'Eglise et de l'Etat est un idéal. L'un et l'autre cherchent à « réaliser la moralité »; l'Eglise, par des moyens « purement spirituels », l'Etat par des « institutions extérieures ». La pleine union de l'Eglise avec l'Etat est « le but de la vie chrétienne et de l'histoire ». Le pouvoir suprême de l'Etat est d'origine divine. L'Etat tient son autorité non de ses sujets, mais de Dieu, comme l'autorité des parents ne leur est pas conférée par leurs enfants, mais par Dieu. Si le Gouvernement n'est pas chrétien, les fidèles ont le devoir de chercher « à rétablir, par tous les moyens légitimes, un gouvernement chrétien ». D'ailleurs, un Gouvernement peut devenir légitime « en gouvernant pendant longtemps dans le sens chrétien ». « Le chrétien croyant ne peut pas être démocrate et aucun démocrate ne peut être chrétien croyant »: c'est la « majorité » de peuple qui a délivré Barabbas et condamné Jésus. Toute révolution est illicite; s'il faut écarter un mauvais

Gouvernement, on doit employer pour cela des moyens honnêtes (pp. 319-322).

Le citoyen chrétien a le devoir de contribuer au bien commun en restant fidèle à sa *profession* d'ecclésiastique, de savant, de marchand, de journaliste, de médecin etc. Toutes ces vocations sont également l'expression de la volonté divine, les unes ne sont pas plus « hautes » ou plus « basses » que les autres (p. 325).

L'Eglise et l'Etat doivent travailler au bien spirituel du peuple. Les écoles primaires devraient se trouver, de préférence, entre les mains des ecclésiastiques, les écoles supérieures doivent être dirigées par l'Etat (p. 329).

La peine de mort est licite, le Christ ne l'a pas abolie (p. 330).

Dans la doctrine *communiste*, tout est mensonge et absurdité, elle est incompatible avec l'Evangile (pp. 332-335).

L'Eglise n'est pas un Etat dans l'Etat, elle en est l'âme. Elle est « la sphère de la vertu chrétienne ». Chaque chrétien a le devoir de propager la véritable religion. Il ne peut pas rester indifférent en voyant les divisions « dans le sein de l'unique Eglise chrétienne elle-même; il doit employer tous les moyens qui sont à sa portée pour qu'il n'y ait qu'un seul troupeau et un seul Pasteur » (pp. 336 ss.).

***

Alexis Pokrovsky est l'auteur d'un manuel de morale qui a eu beaucoup de succès: « La théologie morale chrétienne orthodoxe » [1]. Pokrovsky s'en tient fidèlement aux « programmes ». Il est plutôt banal, il répète les affirmations de ses prédécesseurs sans les approfondir. Beaucoup de vague piété, peu de précision doctrinale. L'élément protestantisant, puisé chez Martensen, n'étouffe d'ailleurs pas chez lui les bonnes traditions orientales, les thèmes classiques.

La morale est déterminée par son but qui est la restauration dans l'homme de l'*image de Dieu* (p. 20 s.). Charité et liberté avant tout. La conscience se perfectionne sous l'action de la raison et de la volonté; « sans la raison la conscience est aveugle » (p. 28). Les *béatitudes évangéliques* sont l'essence de la morale du Christ.

[1] *Pravosllavno-khristianskoïè nravstvennoïè bogosllovïè.* Nous suivrons ici la sixième édition (Saratov, 1909).

Les « conseils évangéliques » n'existent pas; tout est obligatoire dans l'Evangile, mais pas pour tous. La charité chrétienne doit être libre, car « seule la liberté peut dominer la liberté » (p. 41). La vertu est une en soi, multiple dans ses aspects (p. 53).

Le *péché* découle de l'égoïsme. Il y a des « péchés de faiblesse et des péchés graves. Parmi les péchés graves, il y a les péchés mortels; ces derniers tuent la vie spirituelle et nous privent du royaume de Dieu; ce qui les caractérise c'est l'impénitence. Il y a aussi des degrés dans les « états vicieux » (pp. 58 s.).

Pour éviter les *collisions des devoirs*, on doit mener une vie de haute moralité. Les théologiens catholiques ont tort d'admettres des actes moralement indifférents (p. 64).

Le chemin de la perfection est celui de l'*imitation du Christ*, surtout de sa charité et de sa liberté (pp. 64 ss.).

Notre grand devoir envers Dieu est d'avoir la foi, l'espérance et la charité, qui est l'élan de l'âme vers son Archétype (pp. 89 ss.).

Il faut beaucoup *prier*, souvent répéter: « Seigneur, Jésus-Christ, Fils de Dieu , ayez pitié de moi, pécheur » (p. 114).

A l'église, on doit vénérer: le St Sacrement, les huiles saintes, la croix, l'Evangile, les icones, les reliques, les vases sacrés (p. 116).

On doit jeûner « de corps et d'âme » (p. 117 s.).

Par rapport à soi-même, on a le devoir de se connaître, de respecter en soi l'image de Dieu avec humilité, de cultiver les sciences, de former le cœur, d'avoir soin du corps etc. (pp. 134-160).

Le *communisme* doit être rejeté. « L'amour chrétien appartient au cœur, au sentiment..., tandis que tout le système communiste est basé sur la raison, les calculs... » (p. 171). L'amour envers le prochain doit se traduire en actes de justice, de condescendance, de concorde, d'affabilité, de véracité, de miséricorde (pp. 172 ss.).

Tout *mensonge*, même par simple plaisanterie, est illicite (p. 183).

A l'exemple de Jésus-Christ, il faut avoir soin de la santé de son prochain (p. 187). On doit de toutes façons l'aider à atteindre honnêtement le bien-être matériel (p. 192).

Les rapports entre pravoslaves, même défunts, doivent être déterminés par la doctrine de S. Paul sur le *corps mystique* du Christ. Par-dessus tout, on doit veiller à garder l'unité d'esprit (pp. 194 ss.).

S. TYSZKIEWICZ S. J.

COMMENTARII BREVIORES

Duo sermones s. Methodii Thessalonicensis

S. Methodius, Slavorum apostolus, patria Thessalonicensis, episcopali munere vero Pannoniensis vel Moravensis dici potest. Tamquam archiepiscopus in Pannonia (870-874) et Moravia (874-885) absque dubio multos sermones (homilias) et exhortationes lingua slavica habuit. Ex his duo tantum sermones exstant: 1. Adhortatio ad poenitentiam (confessionem) in codice Frisingensi servata, sic dictum Monumentum Frisingense II; 2. Sermo anonymus in codice glagolitico Cloziano v. 59-160 insertus.

Adhortatio ad poenitentiam lingua slovenica servata est in codice episcopi Frisingensis e saeculo X. exeunte, inter varios textus liturgicos latinos etiam tria monumenta slovenica continente. Primum monumentum est quaedam formula examinis conscientiae et contritionis; tertium monumentum slovenicum primo simile est. Utrumque e lingua palaeogermanica fere serviliter translatum est. Monumentum secundum autem multa propria habet.

Philologi slavici hodie fere consentiunt, linguam slovenicam horum textuum esse dialectum vulgarem slovenicam saeculi IX. et X., sub influxu linguae litterariae palaeoslavicae (ss. Cyrilli et Methodii) perpolitam. In II. monumento Frisingensi praeterea vestigia theologiae Patrum graecorum ac ss. Cyrilli et Methodii occurrunt.

A. Vostokov iam in prima editione horum monumentorum (a. 1827) (1) ostendit, monumentum II. Frisingense simillimum esse ho-

(1) P. J. Koeppen, *Collectio mouumentorum Slavicorum extra Russiam* (russice: Sbornik Slovenskih pamjatnikov. Petropoli 1827). – Secundam editionem paravit B. Kopitar in libro Glagolita Glozianus (1836). – Optima editio et descriptio est parata a V. Vondrak, *Frisinské památky*. Pragae 1896. – De secundo Monumento Frisingensi disserebam: in *Actis Acad. Velehradensis* XVII (1941) 219-229; *Sermo s. Methodii Thessalonicensis. Bogoslovni Vestnik* XXII (Ljubljana 1942) 35-50; *Zarja stare slovenske književnosti* (Ljubljana 1942); *De elementis palaeoslavicis in II. Monumento Frisingensi* (*Slavistična revija* II., 1949, pg. 126-137); *Frisingensia* (ibidem III, 1950, pg. 107-124).

miliae palaeoslavicae Clementis Bulgarici (discipuli ss. Cyrilli et Methodii) in memoriam apostoli vel martyris. Qui sermo multum iuvat in explicanda adhortatione Frisingensi, quia haec valde mance consignata est. Vostokov quidem recte negat stilum illius homiliae indolem ac rationem graecam prae se ferre. Ast indagationes recentiores demonstraverunt in illa multas sententias s. Ioannis Chrysostomi ac praesertim ss. Cyrilli et Methodii repeti. Iam inde inferri potest etiam II. Frisingense nonnullas ideas et formas ss. Cyrilli et Methodii continere. Quod exacte demonstrari potest.

Monumentum II. Frisingense nonnisi sensu lato sermo s. Methodii dici potest. Hic sermo enim compositus est ad exemplar adhortationis, quam in occidente episcopus vel archipresbyter occasione confessionis fidelium ad populum habere solebat. Sicut ordo poenitentiae in glagolitico Euchologio Sinaitico, ritui Romano quidem adaptatus, elementa occidentalia cum orientalibus et propriis slavicis conectit, ita etiam adhortatio Frisingensis. Inde deducere licet hanc adhortationem, utpote cum ordine poenitentiae cohaerentem, iisdem auctoribus tribuendam esse, nempe ss. fratribus Thessalonicensibus. S. Methodius, archiepiscopus Pannoniae et Moraviae, certe eam iterate ad populum dicebat.

Monumentum II. Frisingense.

Si avus noster non peccasset, tum in secula ei esset vivere senectutem non accipienti, nunquam curam (5) habens, nec lacrimabile corpus habens, sed in secula ei esset vivere.

Posteaquam invidia fuit diaboli expulsus (10) a gloria divina, tunc in genus humanum dolores et curae inciderunt et morbi et in vicem mors.

Et iterum, fratres, (15) meminerimus, ut et filii Dei vocemur; propterea abstineamus his turpibus operibus, quae sunt opera satanae: (20) quod sacrificium (idolis) facimus, fratrem calumniamur, quod furtum, quod homicidium, quod carni faventia, quod juramenta, quae non observamus, sed ea transgredimur, (25) quod odium. Nihil his operibus turpius ante Dei oculos.

Potestis igitur, filioli, videre et ipsi intelligere, (30) quod fuerunt primum homines faciebus tales, quales et nos sumus et diabolica oderunt et divina dilexerunt (35).

Et ideo nunc in ecclesiis eorum inclinamur et oramus ad eos et honori eorum bibimus et vota nostra iis offerimus pro salute (40) corporum nostrorum et animarum nostrarum.

Iidem possumus et nos adhuc esse, si eadem opera coeperimus facere, quae illi faciebant. Illi enim esurientem pascebant, sitienti dabant potum, nudipedem calceabant, nudum cooperiebant, infirmum in nomine Dei visitabant, frigentem calefaciebant, hospitem colligebant (sub tecta sua introducebant), in carceribus et in ferreis vinculis inclusos visitabant, et in nomine Dei eos consolabantur. Iis, iis illi operibus Deo appropinquabant. Sic filioli, et nobis orandum ad eundem supremum Patrem Dominum, donec nos ibidem collocet in regno suo, quod est paratum ab initio ad finem electis Dei.

Et sumus, fratres, vocati et coacti a cuius non possumus usquam nos facie abscondere nec ullo modo effugere, sed est standum ante thronum Dei cum adversario nostro, cum malefico antiquo et est ante Dei oculos unicuique suo ore et suo verbo confitendum, quod in hoc mundo quisque fecit, sive est bonum, sive malum. Illius diei, filioli, mementote, qua non est quo effugere, sed est ante Dei oculos standum et haec contentio habenda quam dixi.

Noster Dominus, sanctus Christus, qui est medicus corporum nostrorum et salvator animarum nostrarum, is ultimam sanationem postremum instituit et monstravit, quo nos conveniat illi renunciare et illi nos eripere.

Antecessores nostri duriter sunt passi, nam eos verberabant virgis et applicantes igni torrebant et gladiis secabant et in ligno (cruce) suspendebant et ferreis uncis eos dilacerabant. At hoc denuo nos nunc nostra vera fide et justa confessione idem possumus facere, quod illi illo magno dolore fecerunt.

Ergo, filioli, Dei servos advocate et eis peccata vestra enumerate et eis confitentes estote peccata vestra.

Annotationes.

Ipso initio (truncato) adhortationis de *avo nostro* repetitur idea s. Cyrilli de honoribus praeavitis, nempe de statu gratiae Adami ante peccatum originale. Dictio similis est explicationi huius sententiae in c. 9. palaeoslavicae Vitae Constantini, ubi Constantinus-Cyrillus se Adami nepotem esse dicit, avum suum (Adam) *gloriam* pristinam ultro abiecisse ac priorem *dignitatem* (honorem) amisisse. Expulsio a gloria divina (v. 10) in hoc contextu indolem s. Cyrilli atque orientalem prae se ferre videtur.

Perpulchra et rarissima metaphora *corpus lacrimabile* (v. 5) litterariam palaeoslavicam et probabiliter orientalem originem redolet. Item forma *in vicem* (*per vices*) *mors* (v. 14), in simili sermone Clemen-

tis B. aliis verbis repetita. Sexies repetitum pronomen *quod* (v. 20-26) est forma litteraturae palaeoslavicae (*eže*) ad exprimendum graecum articulum τὸ loco signi citationis (e. gr. Mt. 19, 18: τὸ οὐ φονεύσεις).

Consuetudo *bibendi in honorem Dei et sanctorum* (v. 37) medio aevo tam in oriente quam occidente vigebat. Palaeoslavica Vita Constantini (c. IX) narrat kaganum Chazarorum elevasse poculum in honorem unius Dei, Constantinum autem in honorem s. Trinitatis. Consuetudo bibendi in honorem sanctorum saeculo IX. in occidente propter abusus non raro vituperabatur, e. g. ab episcopo Hincmaro (PL. 125, 776). De hac consuetudine vide Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (sub verbo *bibere*). Vix aliud existit monumentum, in quo illa consuetudo in tam serio contextu laudatur sicut in Frisingensi adhortatione.

Gravissimi ponderis est *ultima sanatio* (v. 92). Metaphora *sanationis animae* remissione peccatorum, in litteris christianis orientalibus et occidentalibus frequenter occurrens, deprompta est a Psalmo 40,5; sana animam meam, quia peccavi tibi. *Sanatio* hoc loco est versio graeci vocabuli ἴασις, ἰατρεία, quod Patres graeci et liturgicus ordo poenitentiae frequentissime repetunt. Scriptores christiani latini ac textus liturgici occidentales hanc vocem minus exacte vertunt vocabulo *medicina*. Palaeoslovenicum *balovanie* in glagolitico Euchologio Sinaitico (saec. XI; prototypum saec. IX) et in aliis monumentis slavicis nonnisi versio graeci ἴασις (ἰατρεία) esse potest. Ergo haec vox indubie indolem orientalem prodit.

Adiectivum *ultima* autem dictionem ss. Cyrilli et Methodii ostendit. Sacramentum poenitentiae in monumentis occidentalibus baptismo comparari ac quasi secundus baptismus (secunda post naufragium tabula) dici solet. Patres graeci autem poenitentiam secundam sanationem δευτέρα ἴασις appellant; sic s. Epiphanius in libro Panarion (59,2; PG. 41, 1020). *Ultima* sanatio adhortationis Frisingensis aliam secundam sanationem supponit, nempe exemplum sanctorum, quod in hac adhortatione et in simili homilia Clementis B. tali sensu laudatur. Haec idea, in 1. cap. Vitae Constantini et Vitae Methodii disserte enarrata, e scriptis s. Ioannis Chrysostomi deprompta esse videtur. Phrasis *applicantes igni torrebant* (v. 100) ad martyrium s. Laurentii spectare videtur. In III. monumento Frisingensi slovenico, ab eodem librario consignato, etiam s. Laurentius (v. 44) inter raros sanctos nominatur, quibus peccata confitentur. Phrasis *ad ignem applicatus* in officio Romano in honorem s. Laurentii occurrit. Hic martyr

etiam in ecclesia graeca magnopere venerabatur. Constantinopoli iam saec. V. ecclesia s. Laurentii erecta est. Kalendarium palaeoslavicum, in codice cyrillico evangelii Ostromiri (saec. XI) servatum, die X. augusti festum s. Laurentii memorat.

Sermo anonymus Glagolitae Cloziani.

B. Kopitar a. 1836 Vindobonae edidit textum palaeoslavicum codicis *Glagolita Clozianus*. Codicem glagoliticum saeculo XI ineunte transscriptum (e prototypo saec. IX) doctissimus Kopitar ideo Clozianum appellavit, quia eius possessor erat comes *Paris Cloz* Tridentinus. Duodecim folia huius codicis hodie in bibliotheca communali Tridentina servantur; duo vero (II. et VI.) in museo Ferdinandeo Oeniponte, quae breviter Cloz II signari solent. Codex continet versionem palaeoslavicam quattuor homiliarum graecarum (duae s. Ioannis Chrysostomi, s. Athanasii spuria ac s. Epiphanii). B. Kopitar edidit solum folia duodecim, Tridente servata. Omnia folia edidit *V. Vondrák*, Glagolita Clozuv (Pragae 1893). In versione palaeoslavica homiliae s. Ioannis Chrysostomi post v. 58 insertus est sermo anonymus truncatus, qui post v. 160 continuatur in 1. folio Cloz II, v. 1-23. Integer sermo superstes igitur 125 versus codicis glagolitici complectitur. In collectione dissertationum Slovenicae Academiae scientiarum t. I (Ljubljana 1943) pg. 343-408 demonstravi hunc sermonem esse opus s. Methodii Thessalonicensis. Textus corruptus nonnullis locis magnam mihi difficultatem parabat. Textum locis corruptis reconstructum edidit Andreas Vaillant in commentariis *Revue des Études Slaves* t. XXIII (1947) 34-47. Independenter a mea dissertatione comprobavit, homiliam anonymam esse opus s. Methodii. Paucos locos, quos nec A. Vaillant enodare potuit, acute reconstruxit et explicavit doctissimus J. Vašica (Pragae), qui minorem partem suorum fructuum publici iuris fecit in commentariis *Časopis pro moderni filologii* XXXIII (Pragae 1949), pg. 6-9. Quae omnia recensui in brevi dissertatione *De locis difficilibus Glagolitae Cloziani* (Collectio dissertationum Slovenicae Academiae scientiarum t. III. Ljubljana 1950, pg. 61-65).

A. Vaillant opinatur sermonem e lingua graeca translatum esse. Attamen graecismi in sermone occurrentes, quibus Vaillant opinionem suam fulcit, satis explicantur facto, Methodium natione et eruditione Graecum fuisse. Stilum minime elegantem, immo negligentem esse contendit; citationes biblicas minus exactas vituperat. Vašica vero censet hanc opinionem professoris Vaillant praecipitatam esse; me-

cum consentiens, peritam sententiarum s. Scripturae accommodationem laudat.

Sententiae, constructio ac dictio sermonis revera virum ingenii non mediocris, fortis animi ac magnae auctoritatis produnt. Perita sententiarum s. Scripturae electio, acuta earum accommodatio rhetorica exactaque veri sensus biblici expressio ingenium discipulorum s. Methodii superant atque ipsum Methodium auctorem produnt.

Rerum slavicarum periti consentiunt hanc homiliam aetate pannonico-moravica (a. 863-885) exaratam esse. Et lingua et argumentum (contentum) talem antiquitatem ostendunt. Fontes historici probant monita huius sermonis revera a ss. Cyrillo et Methodio prolata esse. Palaeoslavica Vita Constantini c. XV. narrat ss. fratres abusus paganos, matrimonium christianum violantes, vituperasse et extirpasse. Vita Methodii c. XI memorat Methodium severe reprehendisse matrimonium cum matrina; eiusmodi matrimonia in hoc sermone damnantur.

Sequitur versio latina quam maxime verbis prototypi inhaerens. Initium in codice truncatum est. Verba initii, uncis inclusa, in codice Cloziano desunt, ast in prototypo absque dubio allegata erant.

(Diligite justitiam, dominantes terram. Sentite de Domino in bonitate, et quaerite illum simplice corde) ([1]), *quoniam invenitur a non tentatibus illum, apparet credentibus illi* ([2]). Si igitur *diligere iustitiam, dominantibus terrae,* verbum divinum iubet, et iterum: *Initium viae bonae facere iusta* ([3]), nam a iustis *operibus* incipimus *beatam* (65) *vitam* ([4]); videamus cum terrore, quod huic interitum divina lex annuntiat, et hoc tamquam omni flamma flammantius et venenato morsu venenatius effugiamus. Venit enim propheta Moyses, a Deo edoctus, et (70) ad dominatores primus dicens: *Rumorem vanum,* inquit, *non accipies* ([5]). Quid dicitur rumor vanus existens ? Et vanus et sine testibus, et absque accurato certo examine legitimo (75).

Sumo primum: Quicumque a Deo potestatem acceperunt, bene scrutantes et cum patienti examinatione causas populi sui unoquoque die dirimentes tenentur, nullum hominem iis (80) subditum, potiorem habere divina lege, nec fratrem, nec amicum, nec alium quemquam,

([1]) Sap. 1, 1.
([2]) Sap. 1, 2.
([3]) Prov. 16, 5.
([4]) Iac. 1, 25.
([5]) Exod. 23, 1.

bene scientes et considerantes, quod in divina lege scriptum est: *Dicens patri suo et matri suae, non novi te, et fratres meos ignoravi, et filios meos non intellexi* [1]. *Propter legem tuam custodivi iustitias tuas* [2]. Post illa autem, quod scriptum est in sanctis evangeliis: *Amans patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus* [3]. Quare quilibet princeps tenetur, omnes, qui sub sua potestate sunt, nulla personarum ratione habita [4], divinam legem Christi et prophetarum et apostolorum et beatorum patrem edocere, et omnibus omni die praecipere, ne iniuria afficiant aliquem debilium, neque gentilem aliquam consuetudinem perficiant, neque pagana iuramenta aut aliud quid errantes. *Nulla enim societas luci ad tenebras, et filiis lucis*, christianis, *et paganis* [5]. Sanctum baptismum in honore magno habere, ac non ignominia afficere. Et matrinis suis et filiabus, quae sunt e sancto baptismo, non comisceri. Omnia haec enim sanctae universis orbis synodi damnaverunt [6]. Sed et eorum principes sinentes tales iniquitates, et non, ut oportet, punientes cum condigno ieiunio, in separationem condemnantes, in aeternum ignem abicientur.

Fratres, propter sanctum enim et salutarem baptismum tenetur omnis baptisatus cum terrore et tremore servare, etiam sancto et beato Paulo apostolo dicente ad fideles: *Fornicatio autem et omnis immunditia nec nominetur in vobis: sicut decet sanctos. Et nemo vos seducat inanibus verbis; nec fornicatores, nec calumniatores, nec iniusti regnum Dei hereditabunt. Horum enim causa venit ira Dei in filios non obedientes* [7].

Tenetur omnis baptisatus seipsum castum servare, sicut *templum Dei sacrum* [8]. Et sua uxore contentus esse, neque aliud ulterius cogitare, neque pecudis modo stolidas cupiditates sequi. Qui ergo abhinc, baptisatus existens, talia faciens deprehenditur, secundum legem divinam condemnetur. Id etiam Deo et salvatore nostro Iesu Christo interrogato, an liceat dimittere uxorem suam omni

(1) Deuteronom 33, 9.
(2) Ps. 118 e. a.
(3) Mt. 10, 37.
(4) Sine personarum acceptione; Ps. 81, 2.
(5) 2 Cor. 6, 14 s.
(6) Synodus Trullana (a. 692) canone 53 approbavit traditionem ecclesiae orientalis iam vigentem ac declaravit cognationem spiritualem graviorem esse consanguinitate.
(7) Eph. 5, 3.4-6.
(8) 1 Cor. 3, 16 s.; 6, 19.

tempore [1], respondente: *Omnis dimittens uxorem suam praeter causam fornicationis, facit eam moechari*, et *omnis adhaerens dimissae, adulterat* [2]. *Quos enim Deus coniunxit homines, non separentur* [3]. Propheta quoque Malachia connuntiante Deo, et dicente: *Et uxorem iuventutis tuae ne derelinquas, sed si illam osus dimittis, etiam ignominia operiet te, dicit Dominus* [4].

Ita etiam sancti apostoli ac beati patres cum sancta lege omnino magnam et vehementem talem diiudicationen dixerunt, magna examinatione et ieiunio hoc dignum statuerunt. Et tenetur omnis christianus cum pietate et timore eam mulierem, quae voluit [5] habere secundum divinam legem sanctam; hanc diudicare in omni lite occurrente, prout lex scribit.

Nullus igitur dominantium, a diabolo circumventus, *labiis suis confitens se fidelem, corde longe abstet a Deo* [6], aliquod horum, quae scripta sunt, tenebris segnitiei [7] aut qua alia ignorantia, aut amore carnali tentans non custodire, nec reum se ad ignem aeternum damnationis existimet, et in hoc mundo irae Dei. Strenue perpendens, quod accidit primo regi Israel, Saulo, idque ob non magnam offensionem, a propheta Samuele. Ideo tremens et trepidans divinam custodiat legem. Dixit enim ad eum (Saulum) Deus clamans: *Numquid necessaria sunt Domino holocaumata et victimae (magis) quam (Cloz II) oboedire et oboedientia maius est quam victima bonum. Quoniam despexisti verbum Domini, etiam te ignominia afficiet Dominus (faciens) ne sis rex* [8]. Et iterum: *Iustitia elevat gentem: miseros autem facit populos peccatum* [9]. Et aliud multum sancti libri loquuntur, horrore et timore afficientes dominantes. Sed cognoscentes praetereuntem

[1] (Mt. 19, 3) quacunque ex causa; κατὰ πάντα καιρόν = κατὰ πᾶσαν αἰτίαν.

[2] Mt. 5, 32.

[3] Mt. 19, 6.

[4] Mal. 2, 15 s. Hic locus etiam in Vita Const. c. XV, at non ita exacte citatur nec tam perite contextui accommodatur.

[5] Textus corruptus.

[6] Is. 29, 13.; Mt. 15, 8.

[7] Ss. Cyrillus et Methodius, vestigia Patrum graeocrum (praeprimis s. Ioannis Chrys.) prementes, *segnitiem* (ῥαθυμία, ἀμέλεια) causam potissimam peccati (etiam originalis) esse docent; quae fere idem est ac vitium capitale *acediae*. Remedium contra segnitiam esse exemplum sanctorum.

[8] 1 Reg. 15, 22 s.

[9] Prov. 14 34.

gloriam hanc sicut somnium, utinam exclament mente (170) sua cum sancto apostolo Paulo dicente: « *Quis nos separabit a charitate Dei* et a sancta lege ? Neque ignis, nec ferrum, nec aliud quid » (1).

Quapropter firmitatem fidei et inviolabilem legem divinam et dominationem, quae ab eo est, exacte et sancte gerentes, gaudeant de vita futura, atque sperent fore, ut beata voce Dominum audiant: *Bone serve et fidelis, in paucis fuisti fidelis, supra multa te constituam: intra in gaudium Domini tui* (2). Amen.

F. Grivec

(1) Rom. 8, 35.
(2) Mt. 25, 23.

Le rite de la confession chez les Malankars

Le rite de la pénitence a existé dès les premiers siècles de l'Église. Tout autant ou peut-être plus que celui du baptême et d'autres sacrements il a subi une longue évolution et de profonds changements. Voici un de ces aboutissants dans une terre séparée du Proche-Orient et encore plus éloignée de l'Occident, où le rite aurait pu être conservé selon un formulaire antique. De fait, il n'en est rien. Nous ne parlons pas des Malabars, à peu près tous catholiques, qui ont depuis le Synode de Diamper (1599) fait usage d'un rituel traduit sur un original portugais, mais de ceux qui, abandonnant vers le milieu du XVIIe siècle l'Union, se mirent sous la jurisdiction du patriarche monophysite d'Antioche dont ils acceptèrent avec la doctrine le rite syro-antiochien.

Tandis que en Syrie on continua à se servir de manuscrits pour l'accomplissement des fonctions liturgiques, dans l'Inde les monophysites se mirent à imprimer les livres liturgiques dans la seconde moitié du siècle passé. Et ainsi dans un Rituel, publié à Kottayam mais sans date (1), nous trouvons aux pages 149-157 le chapitre concernant la

(1) Le frontispice porte une croix et puis ces paroles: « Par la force de Dieu s'imprime ce livre de l'ordo ecclésiastique (takhsa 'adtenio) à l'imprimerie de Mar Thomas dans la ville de Kottayam.

confession. On peut y distinguer six chapitres: 1º un bref acte d'accusation de la part du pénitent manifestant humblement ses péchés, 2º une accusation générale de toutes sortes de péchés, mise dans la bouche du pénitent; 3º une prière, demande de pardon à Dieu, récitée par le pénitent; on peut la remplacer par une prière semblable qui se trouve dans le rite de l'onction des infirmes; 4º un extrait de la doctrine chrétienne, rappelant différentes pratiques et pouvant servir d'examen de conscience; 5º la formule de consignation contenant l'absolution, prononcée par le confesseur; 6º une formule semblable pour les prêtres.

Deinde de confitentibus.

Illi, qui vult confiteri, convenit ut spiritu humili et corde contrito veniat ad sacerdotem vel episcopum quem vult, et inclinet caput suum deorsum aspiciatque versus terram et dicat: Peccavi in caelum atque in conspectu Dei; et in spe remissionis confiteor quod feci ita et ita, et promitto coram Deo me hoc iam non facturum esse.

Dicit confitens.

Peccavi tibi, Domine Deus, omni tempore et semper, lingua et cogitationibus et nutu oculorum et divagatione mentis tempore orationis et tempore oblationis, neglexi officium [liturgicum] et non perfeci orationes praescriptas, et praecepta evangelica non observavi. Peccavi occulte et manifeste odio, iracundia, invidia, contentione, superbia, arrogantia, incuria. Deliqui erga alios; calumniavi alios; haesi in desideriis turpibus, seduxi, scortatus sum; pollutus sum in immunditia et impurus fui in sordibus peccati; furatus sum; incantationem feci; occidi; mentitus sum multoties; despexi homines et eis maledixi; inebriatus sum calore et vino; iuravi iuramentum infidelitatis et illis non steti; manducavi sacrificia impiorum; familiariter egi cum Iudaeis; me adiunxi haereticis et amavi eos misere; manducavi intemperanter et turpiter et avide; defraudavi alios avide; iuravi in emptione et venditione falso; rapui ab aliis; accepi usuram et foenus; auxi in me cogitationes malas peccatorum; suspicatus sum suspicationes falsas; vocavi homines iniquos et aliquando stultos et fatuos et ineptos et aliquando tauros et etiam aliis nominibus propter quae quis meretur ignem aeternum; defraudavi meum proximum et accusavi eum ante principes et ante praefectos falso de homicidiis (litt. verba interfectionis falsa), testatus sum testimonium falsitatis; altercatus sum inique; despexi patres meos et magistros meos; lapsus

sum in phantasias adulteras et in pollutiones nocturnas voluntarias et non voluntarias; lapsus sum in impudicitiam et contaminationem et dimisi seminis perditionem; concubui cum masculis et animalibus, lapsus sum in fornicationem et immunditiam cum mulieribus alienis et cognatis et monialibus; spoliavi domos sanctas, etiam locos sanctos; lapsus sum in delicta alia et multa quae oblitus sum et turpia quae me pudet repetere ante te.

Oratio.

Et nunc rogo ego a te, Domine Deus, ut dimittas mihi omnes iniquitates meas, voluntarias et involuntarias, cognitas et non cognitas, occultas et manifestas; sicut remisisti peccatrici in domo Symeonis condona mihi, et remitte mihi sicut latroni in cruce, et miserere mei sicut filii prodigi, et iustifica me sicut publicanum, et suscipe me sicut Simonem qui te negavit, et munda me sicut mundasti meretrices, et sanctifica me sicut sanctificasti peccatores, et purifica ac lava atque ablue me ab omnibus peccati maculis, ut sine intermissione attollam laudem et confessionem et honorem et adorationem tibi, Christe, susceptor poenitentium et remissor culparum peccatorum et qui laetaris et gaudes de perditis qui inveniunt rete tuum et de errantibus qui redeunt ad te; et Patri tuo benedicto et bono qui misit te ad redemptionem nostram, et Spiritui tuo vivo et sancto qui gaudet conversione nostra, nunc et in saecula saeculorum. Amen.

Confessio alia.

Quaeras in pagina 129.

Infirmus dicit confessionem. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, unius Dei veri. Confiteor peccata mea coram Deo Patre omnipotenti et coram Filio eius unigenito et coram Spiritu vivo et sancto, et coram Virgine Dei Genitrice Maria, et coram Angelis et Archangelis Gabriel et Michael, et coram quattuordecim prophetis, et coram duobus et septuaginta nuntiis, et coram duodecim Apostolis sanctis, et coram quattuor Evangelistis Matthaeo et Marco, et Luca et Ioanne, et coram trecentis decem et octo Patribus sanctis quorum in spe fidei morior et vivo, et coram baptismate sancto, et coram cruce victrice, et coram evangelio venerando, et coram Corpore et Sanguine Domini nostri, et coram passione eius et crucifixione pro nobis, et coram septem mysteriis Ecclesiae sanctae, et coram sanctuario hoc sancto, et coram sacerdotio tuo glorioso, ô Pater mi spiritualis, sacerdos gloriose honorande, et coram sacerdotio quod traditum est tibi a Deo vivo ut liges et etiam

solvas, ego peccator in quinque sensibus externis et quinque (sensibus) internis; sensus externi corporis sunt: auditus, olfactus, visio, tactus et gustus; sensus interni animae sunt: intellectus, mens, conscientia, cognitio et iudicium.

Benedic, domine mi, sacerdos venerande. Peccavi contra caelum et coram te; tu es dominus et ego sum servus; sicut filium prodigum suscipe me in gratiam, tu es Christus et ego sum Maria peccatrix; tu es Christus et ego sum ille latro; tu es Christus et ego sum Simon Kepha immersus inter fluctus peccati. Peccator ego in omnibus operibus meis, negligens in ieiunio et in oratione, invidus, gulosus, libidinosus, iracundus et loquens de iis quae non viderunt oculi mei, et ponens ego scandalum inter homines. Benedic, domine mi, pro remissione.

Decem praecepta divina.

1. Ego sum Dominus Deus tuus. 2. Ne sint tibi dii alieni. 3. Non urabis in nomine Domini Dei tui falso. 4. Sanctificetur dies sabbati sanctificatione sua. 5. Honora patrem tuum et matrem tuam. 6. Non occides. 7. Non moechaberis. 8. Non furtum facies. 9. Non dabis testimonium falsum. 10. Non desiderabis quidquam proximi tui.

Quattuor eorum sunt divina [respiciunt Deum], sex autem humana [respiciunt hominem].

Et haec decem continentur his duobus: 1. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex totis viribus tuis et ex tota mente tua. 2. Diliges proximum tuum sicut teipsum.

Quinque regulae confessionis.

1. Recordatio peccatorum quae commisit. 2. Contritio peccatorum suorum. 3. Confessio sincera sine pudore. 4. Adimpletio canonum impositorum propter ea. 5. Propositum iam non peccandi.

Haec recordanda sunt omni tempore.

1. Mors. 2. Iudicium. 3. Gehenna. 4. Regnum [coelorum].

Peccata mortalia.

1. Superbia. 2. Invidia. 3 Ira. 4. Acedia. 5. Avaritia. 6. Gula. 7. Concupiscentia mala et cetera peccata sine paenitentia vel sine voluntate hominum de eis paenitendi.

Septem mysteria Ecclesiae sanctae.

1. Baptismus. 2. Myron sanctum. 3. Unctio sancta. 4. Sacerdotium. 5. Confessio. 6. Oblatio. 7. Matrimonium.

Praecepta Ecclesiae sanctae.

1. Praesens sis sacrificio diebus dominicis et festis. 2. Ieiuna ieiunia praescripta ab Ecclesia sancta. 3. Abstine te a cibo vetito feria quarta et sexta. 4. Confitere peccata tua coram sacerdote. 5. Communica in oblatione. 6. Abstine te a matrimonio temporibus prohibitis. 7. Solve dona et decimas et primitia.

Opera misericordiae.

1. Ciba esurientes. 2. Pota sitientes. 3. Suscipe peregrinos. 4. Vesti nudos. 5. Visita infirmos. 6. Visita captivos. 7. Sepeli mortuos. 8. Confirma dubitantes. 9. Doce ignorantes. 10. Reprehende peccatores. 11. Condona iniquitates. 12. Iudica iudicium iniustorum. 13. Sustine patientiam. 14. Fac orationem Deo pro vivis et defunctis.

Septem eorum sunt corporalia et septem spiritualia.

Res excellentes.

1. Spes. 2. Caritas. 3. Fides.

Consignatio super unumquemque.

Misereatur Deus Pater omnipotens et potens omnem virtutem, et perducat te ad vitam aeternam. Potestate Domini nostri Iesu Christi qui concessit eam apostolis sanctis et quam apostoli sancti tradiderunt episcopis et episcopi tradiderunt meae indignitati, ego, servus debilis et peccator, ea potestate mihi commissa absolvo ego te, frater benedicte N. (absolvo ego te, ô soror benedicta N.) ab omnibus peccatis tuis istis quae confessus es et illis quae oblitus es, mortalibus et fortuitis quae erant tibi nocte ac die. Potestate Domini nostri Iesu Christi absolvo ego te (vel te) ab omni vinculo et excommunicatione et maledictione et interdicto, in nomine Patris amen, et Filii, amen, et Spiritus Sancti, in vitam aeternam, amen.

Passio Domini nostri Iesu Christi et intercessio Matris nostrae Virginis Dei Genitricis Mariae, sint in remissionem peccatorum et in veniam peccatorum tuorum. Amen.

Super Sacerdotes.

Deus, qui benedixisti apostolis tuis sanctis, benedicat tibi, et custodiat te ab omnibus iniquitatibus et perficiat te in omnibus iustis et faciat te custodem mandatorum eius et obsignatorem legum eius; et faciat te vas electum quod utile sit ad laudem honoris eius; et, requiescas in eo et ipse requiescat in te. Et ita voluntas eius bona benedicatur et laudetur et sanctificetur in nomine Patris, amen, et Filii, amen, et Spiritus Sancti, in vitam aeternam, amen.

Examinons chacune des parties de ce rituel de pénitence.

Dans le pénitentiel byzantin attribué au patriarche Jean le Jeûneur, comme d'ailleurs dans les offices pénitentiels des autres rites, le rédacteur s'adresse avant tout au confesseur et lui trace la ligne de conduite à suivre. Ici au contraire, le début s'adresse au pénitent. La rubrique initiale détermine la disposition d'âme et de corps et déclare la liberté qu'il a de choisir son confesseur. Sans autre entrée en matières, comme serait une prière du prêtre, le pénitent dans une brève formule fait l'accusation particulière de ses péchés; la formule se termine par une promesse de ne plus pécher. Cette formule concise ne révèle, en dehors de sa concision, rien de particulier.

Mais le pénitent ne se contente pas de cela. Comme s'il voulait ne rien omettre, voilà que dans une accusation générale il énumère une longue série de péchés qu'évidemment il n'a pas tous commis; elle serait d'ailleurs la même pour tous les pénitents. Elle n'est pas ordonnée parfaitement: manquements aux devoirs de piété, puis une liste de sept péchés qui contient en partie les sept pechés capitaux, ensuite les péchés contre le prochain où se rencontrent la calomnie, la luxure, le vol, le mépris, les faux serments, la fréquentation des hérétiques et où plusieurs de ces péchés sont répétés; en dernier lieu, les péchés d'impureté. Du même genre que celle-ci est l'accusation générale du rituel arménien (1), et chez les Russes elle a été en vogue du XV[e] au XVII[e] s. (2). Dans une instruction d'Othmar, abbé de

(1) Cfr. H. DENZINGER, *Ritus Orientalium,* t. I, Wirceburgi 1863, p 472.

(2) Voir les rituels (Trebnik) imprimés avant la réforme de Nicon et l'étude de cette auto-accusation, appelée *ponovlenie* dans A. ALMAZOV, *Tajnaja Ispovied,* t. I, Odessa 1894, p. 337-397.

Saint-Galle mort en 761, on trouve une accusation semblable [1]. De tout le contexte il appert qu'elle ne devait pas aider le confesseur à interroger le pénitent, mais était une humble confession de celui-ci se reconnaissant coupable en somme de tout.

Tout naturellement une telle accusation est suivie d'une demande de pardon. Très belle, elle procède par comparaisons: pardonnez-moi comme vous avez pardonné à la pécheresse, au larron, au publicain, et, dans la doxologie, elle rappelle la joie du bon pasteur qui retrouve la brebis perdue. Ces pensées se retrouvent fréquemment dans les prières de pardon de tous les rites.

Au contraire la demande de pardon du malade qui va recevoir l'huile sainte, est plus caractéristique. C'est avant tout un *confiteor* où on s'accuse devant Dieu, les Saints, mais aussi devant les 318 Pères de Nicée, le baptême, la croix, l'évangile, l'eucharistie, les sept sacrements. Etonnante au milieu de cette prière l'énumeration des cinq sens externes et des cinq sens internes. Et quel psychologue a pu inventer la liste de ces derniers: l'intelligence, l'esprit, la conscience, la connaissance et le jugement ? Il s'agit sans doute d'une interpolation, mais encore qui pouvait écrire cette liste pour la première fois ? ou serait-ce l'ignorance d'un traducteur qui nous a valu cela ?

Jusqu'ici tout procède normalement: après l'accusation particulière et une accusation générale la demande de pardon; on s'attendrait maintenant à l'absolution ou avant cela à une exhortation de la part du confesseur. Or, voici une espèce de catéchèse, divisée en neuf paragraphes. Examinons chacun d'entr'eux.

Le décalogue. Des trois classifications connues, notre texte ne suit pas la classification augustinienne, en usage chez les catholiques et les luthériens, ni la classification grecque, suivie par Philon, Origène et les orthodoxes, mais celle du Targum palestinien, utilisée en langue aramaique du temps de Notre-Seigneur [2]. En effet, de ce qui très probablement n'est qu'un titre: « Ego sum Dominus Deus tuus », il fait le premier précepte, le distinguant de celui qui défend d'adorer

[1] Cfr. F. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle 1851, p. 437. Autre exemple dans le Codex Valicellan. D. 5 du X s., publié par H. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mainz 1883, p. 88.

[2] Cfr. *Dict. Théol. Cath.*, t. IV, col. 164; A. Vaccari, *De praeceptorum Decalogi distinctione et ordine*, dans *Verbum Domini*, t. 17 (1937), 317-320, 329-334.

d'autres dieux; en outre il ne dit rien d'une prohibition d'images ou de statues. Quant au précepte qui commande de réfréner nos désirs, notre texte ne suit pas la recension augustinienne qui en fait deux préceptes distincts, ni la recension grecque qui les unit dans un seul, mais omettant toute mention de la concupiscence de la femme du prochain, il place dans le dernier point la défense de désirer quelque propriété du prochain, en quoi il s'accorde de nouveau avec le Targum palestinien. D'ailleurs les courtes phrases de notre texte sont extraites littéralement de la Bible selon la version de la Pschitto au chap. 20 de l'Exode (non au chap. 5 du Deutéronome). D'avoir fait suivre le décalogue des deux lois évangéliques qui résument la Loi et les Prophètes, notre texte est supérieur à celui de nos catéchismes et livres de prières où, enfants, nous apprenions les dix commandements de Dieu. Ici encore le texte suit la version Pschitto, évangile selon S. Matthieu (22 : 37-39).

Les cinq actes de la confession. Ils sont énumérés exactement et dans un ordre pratique. Le souvenir des péchés commis insinue que la confession sera détaillée, comme le veut la rubrique initiale et comme le confirme le troisième acte qui demande de surmonter la honte qu'on peut éprouver de confesser ses péchés. Le mot « canon », au lieu de pénitence ou satisfaction est la transposition du mot en usage chez les Grecs et qui a passé dans les livres des Syriens. Que le bon propos de ne plus pécher vienne après l'accomplissement de la satisfaction n'étonne pas trop.

Les fins dernières. L'appellation « règne » pour désigner le ciel est habituelle dans le langage ecclésiastique.

Les péchés capitaux. Au lieu de cette expression d'autres auteurs anciens, aussi chez les Latins, disaient les péchés mortels (1). Notre texte y ajoute en bloc tous les péchés dont on n'a pas de repentir. L'énumération des péchés capitaux ne se rattache pas à celle des anciens Grecs qui connaissaient huit péchés capitaux (2), non plus à celle des Grecs modernes qui en contient sept (3), identique d'ailleurs à celle des Latins, admise généralement depuis S. Thomas: superbia,

(1) Chez les Grecs, p. ex. Proc. Dendrinos, Διδασκαλία χριστιανικὴ ἤτοι ἱερὰ κατήχησις, Athènes, 1841, 120. Chez les Arméniens, voir H. DENZINGER, *Ritus Orientalium*, t. I, 472.

(2) Cfr. I. HAUSHERR, *L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux* dans *Orientalia Christiana*, t. 30 (1933), p. 164.

(3) Cfr. Proc. Dendrinos, o. c., p. 120.

avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, acedia. Si l'ordre des Syriens et des Arméniens est différent de celui des Grecs et des Latins, les sept péchés capitaux ou mortels sont les mêmes de part et d'autre.

Les sept sacrements. Aujourd'hui nous retrouvons le nombre septennaire partout; dans l'énumération cependant et l'appellation il y a des différences. Si chez les Latins l'ordre est stable, on ne peut en dire autant des Byzantins, où les trois premiers (baptême, myron, communion) suivent un ordre fixe et l'onction des malades vient généralement en dernier lieu. Trouver cette onction sainte en troisième place et voir rejeter l'oblation, c.à.d. la messe plutôt que la communion, au sixième rang, n'est pas normal.

Les commandements de l'Eglise. Ils sont au nombre de sept et se rapprochent beaucoup de ceux des Latins qui les ont fait entrer dans leur catéchèse au XIVe s. et n'ont commencé à les réduire à un nombre limité et assez stable qu'à la fin du XVIe s. (1). Souvent les Grecs n'en parlent pas et diffèrent entr'eux lorsqu'il s'agit d'en faire la nomenclature. L'assistance à la messe le dimanche et jours de fête, l'observation des jeûnes ecclésiastiques, de l'abstinence le mercredi et le vendredi, la prescription de la confession et de la communion, supposée annuelle, en deux numéros séparés, la défense de célébrer le mariage aux temps prohibés et même l'obligation de payer la dîme, sont toutes choses qui se retrouvent dans différents catalogues latins (2) et n'apprennent rien de spécifiquement oriental si ce n'est l'abstinence du mercredi.

Les oeuvres de miséricorde. S. Thomas d'Aquin en parle dans son traité sur l'aumône (Summa theol., II II, qu. 32, art. 2). Les sept aumônes corporelles sont: pascere esurientem, potare sitientem, vestire nudum, recolligere hospitem, visitare infirmum, redimere captivum, sepelire mortuum; les sept aumônes spirituelles sont: docere ignorantem, consulere dubitanti, consolari tristem, corrigere peccantem, remittere offendenti, portare onerosos et graves, orare pro omnibus. Nous voilà bien près de notre texte; dans la première série les numéros 3 et 4 ont changé de place, dans la seconde les numéros 1 et 2; en outre, dans ce groupe notre texte met à la place de « consolari tristem », une autre oeuvre: « iudica iudicium iniustorum ». Le fond est évidemment pris à l'évangile, non pas pour autant l'énumération et la classification des oeuvres dans chaque série.

(1) S. Antonin énumère dix-huit commandements, S. Canisius cinq seulement, S. Bellarmin six.

(2) A. Villien, *Histoire des commandements de l'Église*, Paris 1909.

Les trois vertus théologales. Elles sont appelées trois choses excellentes, comme si le rédacteur ou le traducteur ignorait la division en vertus théologales et morales. De plus, qui les a jamais vu citer dans cet ordre: 1º l'espérance, 2º la charité, 3º la foi ?

Il nous reste à examiner *les deux oraisons d'absolution* ou plus exactement de consignation, c. à. d. de tracer le signe de croix sur un objet ou, comme dans le cas présent, sur une personne. La prière rappelle nettement la formule d'absolution latine. D'abord le « Misereatur » dans une forme un peu abrégée, ensuite la formule indicative des péchés [1], suivie de l'absolution des peines ecclésiastiques, enfin, la supplication « Passio Domini » dans une rédaction beaucoup plus brève que celle en usage aujourd'hui chez les Latins. Le pouvoir sacerdotal est fortement souligné; son origine se trouve dans le Christ, sa transmission est assurée par les apôtres et les évêques, la propre indignité du prêtre ne met pas obstacle à son efficacité. Absoudre des péchés avant d'absoudre des censures est une pratique en opposition avec la pratique latine, mais le fait d'absoudre des censures dans une confession ordinaire n'est pas dans la tradition orientale.

Il y a une formule particulière pour les prêtres pénitents; ce n'est pas une absolution, puisqu'elle ne contient aucune demande de pardon ni aucune déclaration que les péchés sont remis, mais c'est une bénédiction, un souhait. Dans une formule copte de bénédiction qui est en même temps une formule optative d'absolution, se trouve une expression qu'on rencontre ici: « Sit ille servus vas electum Filio tuo unigenito » [2].

L'analyse que nous venons de faire, révèle le caractère hétéroclite de ce rituel. Le début et le corps du texte est rédigé à l'usage du pénitent, mais la fin donne les prières à réciter par le prêtre. Les sources du texte sont latines ou occidentales, mais certaines adaptations orientales y ont été apportées. Enfin, si dès le début on suppose commencée la confession elle-même, les neuf paragraphes de la catéchèse sont un hors-d'oeuvre; pour aider à faire l'examen de conscience elle vient trop tard puisque l'accusation est déjà faite, et comme instruction doctrinale elle est incomplète. Nous avons donc affaire à une compilation et une adaptation qui, quoique très utile, n'est pas réussie en tout point.

(1) On peut la rapprocher de celle que le P. W. de Vries a transcrite d'un manuscrit employé à Beyrouth. Cfr. *Die Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten* (= Orient. Christ. Anal. 125), Roma 1940, p. 208.

(2) Cfr. H. DENZINGER, *Ritus Orientalium*, p. 437.

La recherche des sources de notre document ne nous a donné aucun résultat satisfaisant. Le rite de la pénitence contenu dans le pontifical de Michel le Grand n'a fourni aucun texte. D'ailleurs l'inspiration latine est trop évidente. Les Malabares catholiques de rite chaldéen ont, au moins aujourd'hui, dans leur rituel et dans leur catéchisme une version scrupuleusement exacte des textes latins actuels. Mais autrefois ? Les monophysites de Syrie n'ont pas publié de rituel et dans le catéchisme de leur patriarche, édité en 1912 et 1929, on met comme premier commandement: Un seul est ton Dieu et d'autres dieux n'auras point, le deuxième défendant le culte des idoles; le dixième comprend aussi la défense de désirer la femme du prochain. Les quatre fins dernières sont: la mort, la résurrection finale, le jugement et la rémunération. L'ordre des péchés capitaux est l'ordinaire: orgueil, avarice... Rien à trouver non plus dans le rituel des Syriens catholiques: celui de Beyrouth 1872 ne contient pas le rite de la confession, celui de Charfé 1922 a des formules très proches des formules latines actuelles. Cependant, il est probable que notre texte soit venu de la Syrie; en effet, nous savons que au moins un livre liturgique a été imprimé par les monophysites du Malabar sur un manuscrit qui leur avait été apporté par le patriarche jacobite d'Antioche, Pierre II, en visite au Malabar en 1880 [1]. Peut être l'étude des autres rites et cérémonies contenues dans le rituel malankar donnerait-elle quelques indications plus précises.

* * *

Les Malankars, venus à l'Union en 1930 avec Mar Ivanios, n'ont pas encore publié de rituel, mais dans un livre qu'on peut appeler improprement un missel (Pampakuda 1934) nous trouvons un chapitre intitulé: Prières d'absolution des péchés (p. 203). Texte [2] et rubriques sont copiés du rituel de Charfé 1922 (p. 155), c. à. d. du rituel romain. Ici, la latinisation est complètement achevée: le rituel monophysite appelait la prière d'absolution une *consignatio*, le livre catholique l'appelle la « forme ». Selon l'usage monophysite le prêtre va s'asseoir sur les degrés du sanctuaire; le pénitent, s'étant approché, fait la prostration, baise la terre et restant ainsi courbé avec les poings ap-

(1) Cfr. le colophon du Rituel des funérailles des laics (Pampakuda 1880).

(2) Il y a quelques différences très légères.

puyés sur le sol, il dit à voix basse ses péchés au prêtre; celui-ci, imposant la main droite sur la tête du pénitent, récite la formule d'absolution et fait ensuite le signe de croix. Or, dans le livre de Mar Ivanios le prêtre n'impose plus la main, il la lève seulement; il est censé savoir que ce geste continue l'imposition des mains en usage autrefois chez les Latins comme chez tous les Orientaux. La modification est une conséquence nécessaire de l'introduction du confessional. Il n'est pas inutile de faire observer que le confessional n'a été introduit en Occident qu'au XVI[e] s. et est un meuble qu'on ne voit dans aucune église d'Orientaux non-catholiques.

A RAES S. I.

N. Berdjaevs philosophische Selbstbiographie

Am 7. April 1947 teilte uns Berdjaev mit, dass seine philosophische Selbstbiographie fertig sei, jedoch noch einiger Zusätze und Änderungen bedürfe; er könne nicht mit Bestimmtheit sagen, wann sie erscheinen werde. Berdjaev ahnte damals nicht, dass er das Erscheinen seiner Autobiographie nicht mehr erleben werde.

Das erwartete Buch ist 1949, etwa anderthalb Jahre nach Berdjaevs Tod erschienen (1) mit einen Vorwort von 1940 und Zusätzen für die Jahre 1940-46 und 1947. Gewidmet ist die Selbstbiographie der Schwägerin Berdjaevs Eugenie Rapp, der wir die Herausgabe, einige Anmerkungen und die gute Ausstattung verdanken (u. a. sind drei ausgezeichnete Photos beigefügt: Berdjaev 1948, 1901 und 1934).

Die Autobiographie umfasst 13 im allgemeinen chronologisch geordnete Kapitel: 1) Berdjaevs Herkunft, seine Umwelt, die russische Aristokratie; 2) einige Grundthemen seines philosophischen Erlebens (wie Einsamkeit, Schwermut, Freiheit, Auflehnung, Mitleid, Zweifel und innere Kämpfe, Erwägungen über den Eros); 3) erste Umkehr; Suchen nach dem Sinn des Lebens; 4) die Welt der philosophischen Erkenntnis; Quellen seiner Philosophie; 5) Hinwendung

(1) Nikolaj BERDJAEV, Самопознание (Опыт философской автобиографии), YMCA-PRESS, Paris 1949, 377 Seiten.

zum Sozialismus; die revolutionäre Welt; Marxismus und Idealismus; 6) die russische kulturelle Renaissance zu Beginn des 20. Jahrhunderts; persönliche Bekanntschaften; 7) Wendung zum Christentum; das religiöse Drama; Begegnungen im Geiste; 8) die Welt des Schöpfertums; « Der Sinn des Schaffens » und das Erlebnis der schöpferischen Ekstase; 9) die russische Revolution und die Welt des Kommunismus; 10) Jahre der Verbannung; 11) Berdjaevs endgültige Philosophie; Glaubensbekenntnis; die eschatologische Welt; Zeit und Ewigkeit; 12) von der Selbsterkenntnis und ihren Grenzen; Schlussfolgerung über die eigene Person; 13) schwere Jahre (gemeint ist die Zeit des zweiten Weltkriegs) (1).

Diese Selbstbiographie ist unter mancher Rücksicht Berdjaevs wichtigstes Buch (2). Sie ist ein Kompendium seiner ganzen Philosophie und seines Lebens in ihrem Ineinander. An Hand dieses Buches lässt sich am leichtesten Berdjaevs Philosophie in ihrem Entwicklungsgang verfolgen und verstehen. Es ist das reifste, das reflexeste, subjektivste Buch des russischen Philosophen. Was dies für Berdjaev bedeutet, geht daraus hervor, dass er der Meinung ist, aus seinem ganzen philosophischen Schaffen ergebe sich die Aufforderung an die Menschen, den Weg der *Objektivierung* als Weg, der zum Antichristen führe, zu verlassen und zur Freiheit vorzustossen, zur verklärten Welt, zur Welt der existenziellen *Subjektivität* und Geistigkeit (354). In diesem Buch hat Berdjaev den Schlussstrich unter sein Lebenswerk gezogen. Viele Tatsachen aus seinem Leben, dem äusseren und inneren, seine Umwelt, Familie, Menschen, Bücher, Zirkel und Gesellschaften, werden mit grösserer Klarheit und Deutlichkeit, als es in den übrigen Schriften geschieht, mit seinem philosophischen Werdegang in Verbindung gebracht. Alle seine grundlegenden Themen kommen wieder zur Sprache, meist in denselben Redewendungen und Ausdrücken, die bei ihm fast stereotyp geworden sind. Uns begegnet die gleiche assoziative, aphoristische Art der Darlegung. Der mit Berdjaevs Schrifttum Vertraute wird daher kaum wesentlich neue Ideen finden, sondern vor allem eine kurze und klare Zusammenfassung, Ergänzung und Bestätigung.

(1) Hier mag gleich bemerkt werden, dass im Inhaltsverzeichnis die Seitenzahlen der einzelnen Kapitel fehlen und dass die Benutzung des Buches ausserordentlich durch ein Sach- und Namenverzeichnis erleichtert worden wäre.

(2) Wir haben daher die Absicht, auf einzelne Fragen, die sie stellt, in gelegentlichen Abhandlungen zurückzukommen.

Der grosse Wert der Selbstbiographie scheint uns darin zu liegen, dass sie dem Leser Gelegenheit gibt, dem ganzen Lebensdrama Berdjaevs – oder, wenn man will, seiner Lebenstragödie – vom Anfang bis zum Ende beizuwohnen. Er macht gewaltige Anstrengungen, sich radikal von allen Vorurteilen seiner Herkunft und Umwelt zu lösen, sich über sie zu erheben, sie und sich selbst zu übersteigen. Ja noch mehr: einsam und allein, nur Ziel und Sinn des Menschenschicksals vor Augen, im Bewusstsein des Höchstwertes der eigenen und überhaupt der menschlichen Persönlichkeit, tritt er an all die grossen Fragen des Menschenlebens heran, vor allem an das Problem der schöpferischen Freiheit, das aufs engste mit dem Problem Gottes und der zukünftigen, Letzten Dinge verbunden ist. Einsam und allein fühlt er sich in der Welt, überzeugt von seiner prophetischen Sendung an die Menschen unserer Zeit, denen er die ewigen Wahrheiten verkünden will, vor allem die vom Menschen und von Gott, von der Menschlichkeit Gottes und der Göttlichkeit des Menschen, die Wahrheit vom Gottmenschentum. Er musste daher stets von neuem aus seiner Einsamkeit heraustreten und die Gemeinschaft der Menschen suchen. Und in der Tat tritt Berdjaev in dieser Selbstbiographie vor uns hin als ein Mann, der mit den bedeutendsten Persönlichkeiten des geistigen Russland am Ende des vorigen und in der ersten Hälfte des gegenwärtigen Jahrhunderts entweder bekannt war oder in lebendigem Gedankenaustausch stand. Er war zu Beginn unseres Jahrhunderts in Russland eine der Zentralfiguren der « russischen Renaissance », er blieb einer der Hauptvertreter des russischen Gedankens im Exil. Vor und neben Šestov war Berdjaev Vertreter des russischen Existenzialismus. Auch sei nicht vergessen, dass er, früher selbst Marxist, als Person und Schriftsteller bei der geistigen Auseinandersetzung mit dem Kommunismus und mit allen durch das heutige Russland aufgeworfenen Problemen eine ganz bedeutende Rolle gespielt hat.

Selbstverständlich machen sich auch im vorliegenden Buch die in Berdjaevs Philosophie üblichen Unzulänglichkeiten bemerkbar. Zum Teil ist sich übrigens Berdjaev selbst ihrer wohl bewusst. Genau wie früher stellen wir fest, dass er oft dann die Behandlung einer Frage abbricht und zu einem andern Gegenstand übergeht, wenn der Leser ein tieferes Eingehen oder eine genauere Erklärung des angedeuteten Gedankens erwartet oder wünscht. Auch hier finden sich zahlreiche paradox klingende Aussprüche oder Behauptungen, die wohl auch im Sinne Berdjaevs nicht immer wörtlich zu nehmen,

sondern zur Vermeidung von Missverständnissen nach Ja und Nein weiter zu analysieren sind. Auch hier begegnen uns des öfteren unzulässige Verallgemeinerungen oder Disjunktionen, wo zwischen zwei Extremen ein dritter, ein Mittelweg nicht nur möglich, sondern sogar notwendig ist.

Nehmen wir dafür ein typisches Beispiel: Auch hier stellt er immer wieder existenzielle Subjektivität und unwirkliche Objektivierung, die Wahrheit des Subjektiven und den Schein des Objektivierten, einander gegenüber, als ob es in der Mitte nicht das Objektiv-Reale gäbe.

Erstaunlich ist aber, dass in Berdjaevs Philosophie, die den Subjektivismus auf die Spitze treibt, trotz alledem viel wertvoller und objektiver Wahrheitsgehalt zu finden ist. Der Grund dafür liegt unseres Erachtens darin, dass Berdjaev, so sehr er sich auch in seine Philosophie verschliesst, sich dennoch immer von neuem bemüht, aufgeschlossen, offen, zeitnahe, allumfassend, allseits wohlwollend zu sein. Gerade die Selbstbiographie gibt ein anschauliches Bild vom Kämpfen und Ringen ihres Verfassers. So sehr sie ihrer Natur nach ichbezogen ist, sie scheint uns doch nicht egozentrisch zu sein; so sehr Berdjaev selbstbewusst, sich seiner Vorzüge bewusst ist, eigentlichen Stolz – oder gar satanischen Hochmut – glauben wir doch in der Selbstbiographie an ihm nicht zu entdecken. Im Gegenteil, er sucht bei der Beurteilung seines eigenen Charakters und seiner Person Licht und Schatten gerecht zu verteilen, seine eigenen Schwächen und Fehler einzugestehen (dass er sich dabei in einigen Punkten vielleicht täuscht, wollen wir nicht ausschliessen) (1). Er sucht nicht zu beschönigen oder zu vertuschen. Ja, er bemüht sich um Reue über seine Sünden und um Demut. Die Selbstbiographie ist ein grundehrliches Buch; sie bestätigt bis ins einzelne Berdjaevs weitgehende Konsequenz mit sich selbst. Aus dieser Selbstbiographie wird Berdjaevs Philosophie und vor allem auch seine Stellung zu Kirche und Christentum weithin verständlich. Er selbst bestimmt sein Christentum als das eines « gläubigen Freidenkers » (199). Wir dürfen daher an Berdjaevs Person auch nicht — wie wir das bezüglich seiner Lehre tun müssen – den Massstab eines überlieferungstreuen, kirchlichen Christentums anlegen, da jeder vor Gott nach seinem eigenen Gewissen verantwortlich ist (vgl. Röm. 2, 12 ff.).

(1) So mag er sich getäuscht haben, wenn er gelegentlich behauptet, dass er alle Einwände gegen seine Gedanken und Überzeugungen gekannt und verstanden habe.

Selbstverständlich hellt Berdjaevs letztes Buch nicht alle Dunkelheiten seiner Philosophie und seines Lebens auf. Er selbst ist sich dessen bewusst und handelt deshalb in einem eigenen Kapitel (Kap. 12) über die Grenzen der Selbsterkenntnis. Das letzte Geheimnis des Menschenlebens löst sich erst im Jenseits. Auch und gerade für den Eschatologen Berdjaev. Dunkel bleibt – um nur auf einiges hinzuweisen –, wie er als Christ und Gottgläubiger sich unter niemanden und nichts unterordnen wollte, wo doch das Ethos des Christentums gerade im erlösenden Gehorsam (vgl. Phil. 2, 5 ff.) besteht, dass er vom Gehorsam fast nur negativ redete, dass in ihm stets eine geheime Auflehnung lebendig war gegen die tatsächliche, der göttlichen Vorsehung unterworfene Weltordnung, dass er daher sogar meinte, das Wirken der Vorsehung in der Welt leugnen zu müssen, und dass er sich anderseits doch wieder um Demut aufrichtig und ehrlich bemühte, ja sogar die Notwendigkeit des Kreuztragens betonte; dass er einerseits nur das annahm, was seinem ursprünglichen Fühlen entsprach, seinem « Lebens- und Weltgefühl », seiner Vorliebe, seiner Auffassung von der Freiheit, und anderseits doch auch wieder betonte, dass der Mensch das Widrige und die Tragik des Lebens auf sich nehmen muss. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir daher annehmen, dass Berdjaev im wirklichen Leben, wo es auf die Entscheidung ankam, sich doch als Mensch, der Gottgläubiger und Christ sein wollte, weit mehr fügte und unterordnete, als er sich selbst und seinen Lesern eingestand.

So schreibt Berdjaev am Ende seines Buches: « Ich suchte das ganze Leben lang die Gerechtigkeit-Wahrheit (1), die ich von Anfang an fand, sie war mir gleichsam a priori (2) auf meinen geistlichen Weg mitgegeben. Es gibt eine wirkliche Gerechtigkeit-Wahrheit (3); sie gleicht nicht der Welt noch all dem, was in der Welt ist; doch muss sie sich offenbaren und Mensch werden. In der letzten Zeit meines Lebens will ich gewiss meiner zahlreichen Sünden, Schwächen und Fälle gedenken, doch wird mir vielleicht auch die gnadenhafte Möglichkeit geboten, dessen zu gedenken, dass ich zu den ' nach der Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden' gehörte. Dies ist das einzige aus den Geboten der Seligkeit, zu dem auch ich in Beziehung stehen mag » (355).

Bernhard Schultze S. J.

(1) Pravda.
(2) Von vorn herein.
(3) Pravda.

RECENSIONES

Patristica, antiqua

G. BARDY, *La question des langues dans l'Eglise ancienne* (= *Etudes de Théologie historique publiées sous la direction des professeurs de théologie à l'Institut Catholique de Paris,* Tome I), Beauchesne, Paris 1948, p. 293.

Soltanto un uomo della vastissima erudizione del Canonico G. Bardy poteva portare a buon termine l'interessantissimo tema dei rapporti fra il greco e il latino nella Chiesa antica. Il presente volume studia il problema nei 4 primi secoli. Un secondo si estenderebbe fino ai tempi di Giustiniano. Guidato da un così famigliare conoscitore delle fonti orientali e occidentali, sacre e profane, il lettore percorre in lungo e in largo tutta la Chiesa primitiva rilevando le frontiere delle principali lingue ed esaminando poi i vicendevoli influssi fra l'Occidente e l'Oriente. Basti citare i capitoli: I problemi linguistici e l'evangelizzazione del mondo, La latinizzazione della Chiesa d'Occidente, La cultura latina nell'Oriente cristiano, La cultura greca in Occidente, Traduttori e adattatori. Il piano del libro è quindi metodico e chiaro. Prima si studia la geografia linguistica determinando, con l'aiuto costante delle fonti, le zone in cui dominano esclusivamente il greco, il latino, il siriaco, il copto, l'armeno e quelle zone non meno numerose in cui si avverte un bilinguismo talvolta oscillante. Si passa poi a studiare il fenomeno della latinizzazione della Chiesa occidentale, la quale a Roma fu in principio di lingua greca. Il Bardy ne studia le cause, dando il meritato rilievo alle influenze africane e diminuendo invece quello attribuito dallo Harnack e da altri a Marcione. L'esame della conoscenza del latino presso gli orientali dà un risultato piuttosto modesto. Infatti sono ben pochi gli autentici orientali conoscitori della lingua imperiale e ancora molti di essi, come S. Atanasio, l'hanno imparata grazie al loro soggiorno in Occidente. I teologi orientali dimostrano scarso interesse per imparare il latino, il cui influsso è però notevole nei circoli della corte e dell'esercito. Invece sono molto numerosi gli occidentali che anche dopo la loro latinizzazione conoscono il greco e ne subiscono il fascino. Così pure è numeroso e molto attivo il gruppo

di traduttori occidentali, come S. Girolamo e Rufino, i quali diffondono nelle nazioni latine la conoscenza dei capolavori greci. Non v'è dubbio, come accenna il Bardy nella sua prefazione, che questa incomprensione linguistica è stata una delle cause dell'allontanamento progressivo fra l'Occidente e l'Oriente.

L'erudizione dell'autore, sempre così ricca, oltrepassa qua e là il tema e tocca fugacemente molteplici questioni dando luogo qualche volta a delle riserve su alcuni particolari che però lasciano intatta la trattazione principale.

Scrivendo sulle origini del cristianesimo nel regno di Edessa (p. 20), si sarebbe potuto citare l'iscrizione di Abercio che ne dà la più antica testimonianza. Che poi Archelaus, vescovo di Kaschkar, abbia tenuto una disputa con Mani (p. 21) è molto dubbio. Nè è esatto dire che Bardesane sia l'autore del *Liber legum regionum* (ibid.), opera di un suo discepolo. Bardy tiene per « certo », dopo gli scavi di Dura-Europos, che la lingua originale del *Diatessaron* sia stata il greco (p. 22); ma Baumstark e Kahle p. es. sostengono l'originalità del siriaco. Che S. Efrem non prenda di mira gli ariani (p. 26) non è esatto. Le sue « memre » sulla Fede li combattono efficacemente. Dire poi che la sua « teologia sia abbastanza rudimentaria » (p. 26) mi pare in fondo meno giusto. Parlando della Siria un accenno alla celebre Scuola di Nisibi sarebbe stato utile.

Questi brevi e piccoli rilievi sono un segno dell'interesse e del compiacimento che il lettore prova nel percorrere le pagine del Bardy così dense di notizie utili e così vaste nella loro ampia prospettiva.

I. Ortiz de Urbina S. I.

M. Spanneut, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche, avec une édition des fragments dogmatiques et exégétiques* (= *Mémoires et travaux publiés par les professeurs des facultés catholiques de Lille*, fasc. LV) Lille 1948, p. 154.

Una rovina quasi completa ha distrutto, come è ben noto, il copioso patrimonio letterario di S. Eustazio vescovo di Antiochia e uno dei principali debellatori dell'arianesimo dentro e fuori del concilio di Nicea. L'autore si è presa l'amorevole cura di studiare la tradizione, così varia, che ci ha tramandato i testi di Eustazio e alla fine pubblica la raccolta dei fragmenti dogmatici ed esegetici. Il numero ne è accresciuto dall'ultima antologia fatta da Gallandi e riprodotta da Migne PG 18. I nuovi fragmenti provengono dalla *Doctrina Patrum*, dal *Florilegium Edessenum Anonymum*, dal *De duabus naturis* di Papa Gelasio e dai libri *Contra Grammaticum* di Severo di Antiochia. Non è detto che altri libri, specialmente orientali, non ci riservino ancora altre scoperte di testi eustaziani. È ovvia l'utilità del lavoro compiuto dall'Autore, il cui senso critico ispira fiducia. I fragmenti siriaci avrebbero potuto essere editi anche in quella lingua. Singolarmente interessanti gli indici. I linguisti troveranno nei due primi i principali termini greci e latini contenuti nei fragmenti.

Sarebbe stato molto utile sviluppare di più nell'*Index rerum* gli esponenti dottrinali affinchè, mancando nel libro una sintesi teologica dei fragmenti, il teologo la potesse fare facilmente mediante un indice particolareggiato. Il libro di Sp. è un pregevole contributo alla patrologia greca.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

Gnomon, Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft, 21. Band, 1949, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung München.

Mit diesem Jahr erscheint nach mehrjähriger Unterbrechung wieder die bekannte Zeitschrift, deren Bedeutung für die kritische Würdigung der Neuerscheinungen auf dem Gebiet der klassischen Altertumswissenschaft allgemein anerkannt war. Vorläufig sind jährlich 4 Doppelhefte vorgesehen. Von den im Hauptteil gegebenen ausführlichen Besprechungen heben wir in dem uns vorliegenden Heft 7/8 die Besprechung von Joseph VOGT, *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert* durch W. Ensslin, und Ernst PERCY, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* durch E. Käsemann heraus, die das Gebiet unserer Zeitschrift näher berühren. Wir schliessen mit dem Wunsche, dass die verdiente Zeitschrift ihre wichtige Rolle wieder ganz aufnehmen könne.

EMIL HERMAN S. I.

Iuridica

1. Acacius COUSSA, *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*. Vol. III: *De Matrimonio*. Romae, Apud custodiam librariam Pont. Instituti Utriusque Iuris 1945, p. XV, 275.

2. F. GALTIER S. I., *Le Mariage. Discipline orientale et discipline occidentale*. Beyrouth 1950, p. XXIII, 456.

Die 2 Maii 1949 canones Motu proprio « Crebrae allatae sunt » promulgati vim legis obtinuerunt. Nunc iam duos tractatus manibus tenemus qui hüius novae legis commentarium scientificum nobis praebent. Uterque ex schola iuris canonici ortum habet; alter ex Pontificio Athenaeo Lateranensi, alter ex Universitate S. Josephi Berythensi. Sed praelectionibus ad diversum scopum directis, ipsi tractatus non parum inter se differunt.

1. Ut Rev.mus P. Coussa in Dedicatione auditoribus destinata dicit, quae Codicis Iuris Canonici interpretes de re habent, consulto omisit. Quod facile intelligitur in Pontificio Athenaeo Lateranensi, cum ibi praeter scholam iuris matrimonialis orientalis schola

iuris matrimonialis latini habeatur in qua quaestiones ad Codicem I. C. spectantes fuse tractantur. Idcirco non est mirandum quod Auctor brevem tantum explicationem multorum canonum praebet qui in manualibus iuris matrimonialis latini ample explicantur. Ex altera parte ita totum librum interpretationi iuris orientalis destinare potuit.

Generatim tres partes commentarii habentur: in prima inveniuntur adnotationes ad canones; in secunda exponitur ius ante MP vigens; in tertia ius quo utuntur dissidentes. Praeter notitias historicas necessarias lectori uber messis indicationum ex fontibus excerptarum praebetur in quibus plerumque ipse textus citatur. Nullum habetur dubium quin ex hoc lectoris immediato cum fontibus contactu indoles et mens disciplinae orientalis clarius perspiciatur et melius intelligatur. Propter hanc rationem opus a consuetis commentariis Codicis I. C. sat diversum ortum est, quod utilitatem omnino propriam habet.

Ceterum quae diximus non ita intelligenda sunt acsi liber indolem potius historicam haberet. In primis non praetermittendum est quod per plura decennia ad tribunalia ecclesiastica afferentur causae matrimoniales quae antiquo iure reguntur. Insuper vero clar. Auctor, Secretarius Pont. Commissionis pro Codificatione orientali insimul atque Secretarius Pont. Commissioni pro interpretatione authentica Codicis Iuris Canonici, pro vasta sua scientia et singulari competentia non solum in Introductione, in qua v. g. notanda sunt quae de dissidentibus legibus Ecclesiae subiectis disputat, sed etiam in ipso commentario canonum novae legis multa habet quae omnino attendenda sunt, etiam si non omnia forte omnibus probentur.

Ut haec paucis illustremus: Litterae apostolicae ius quod vigebat ante diem 2 maii 1949 omnino abrogant, quovis ex fonte promanet (a synodo oecumenica vel particulari) et cuiusvis sit notae, etiam pontificiae (p. 16). Can. 78 § 1 qui continet delimitationem impedimenti metus diversam a C. I. C., explicat quod ita delimitaverunt hoc impedimentum probatae catholicorum synodi (p. 174). Eandem paragraphum etiam dissidentibus orientalibus applicari iudicat, cum haec norma determinet ius divinum (p. 175). Difficilius acceptum iri opinor si censet, ubi plures diversi ritus Hierarchae et parochi constituti sunt, parochum extra loca suae iurisdictioni exclusive subiecta (ut ecclesia propria paroecialis, nosocomium, scholae episcopales auctoritate Episcopi conditae praecipue pro fidelibus sui ritus) invalide matrimoniis assistere, cum debeat esse in *proprio* territorio (p. 197). Ad can. 90 § 1 notat § 1 n. 3 canonis 1099 C. I. C. omissum esse quia in utraque Ecclesia vigeat nunc eadem forma celebrationis matrimonii. Quod insuper can. 85 benedictio exigatur, non officit: apud omnes benedictiones dantur sponsis (p. 206). Admirationem moverat quod in § 2 sermo est de matrimonio acatholicorum baptizatorum cum non baptizatis, licet tale matrimonium nullum declaretur can. 60 § 1. Iure animadvertit, si matrimonium acatholicorum baptizatorum cum non baptizatis — non addita § 2 — formae praescriptae subiectum esset, a fortiori subici debuisse matrimonium acatholicorum baptizatorum inter se. (p. 206).

Certi sumus doctum opus clar. P. Coussa non solum alumnis suis sed etiam canonistis non parvam utilitatem esse allaturum.

2. Si tractatus Rev.mi P. Coussa ad solum fere ius orientale attendit, in tractatu R. P. Galtier disciplina matrimonialis et orientalis et occidentalis exponitur. Plures vitandi erant scopuli: facile quis induci potuit ad immorandum in particularibus legibus singulorum rituum orientalium, aut, e contrario, ad sequendum auctores latinos in amplis investigationibus et discussionibus quae in tractatibus recentioribus inveniri solent. Utraque via facile quis ad unitatem tractationis scindendam pervenisset. Auctor valde apte utriusque disciplinae expositionem coniungere valuit, ita ut perspicuam iuris evolutionem praebeat neque tamen fusiore expositione mentem legentis nimio notitiarum particularium cumulo oneret. Tam parti historicae quam parti dogmaticae opportunam attentionem concedit; apparet quoque eum fontium et orientalium et occidentalium dominium habere. In non paucis quaestionibus praecessores non habebantur; personali labore et maturo iudicio earum investigationem suscepit. Claritas tractationis et soliditas interpretationis omnino laudandae sunt.

Non mirandum tamen quod de interpretatione canonum novae legis, si in plerisque cum eius commentario conveniamus, in aliquibus aliam solutionem praeferamus. Singulare nobis videtur quod in commentario ad can. 85 § 2, censet ad validitatem matrimonii benedictionem non esse necessariam cum canon requirat determinatum modum se habendi sacerdotis, non caeremoniam praescriptam (« une attitude du prêtre, non une cérémonie requise »), seu aliis verbis, cum textus habeat « ipso interventu sacerdotis... benedicentis » non vero « dummodo sacerdos benedixerit ». Idcirco si consensu a sponsis declarato sacerdos ante benedictionem avocetur, matrimonium valebit, cum habeatur « interventus ». Hanc subtilissimam interpretationem paucis tantum probatum iri aestimamus, cum mentem legislatoris aperte eludere videatur. Ceterum Motu proprio eadem ratione de benedictione atque de assistentia loquitur; haec autem certe ad validitatem necessaria est (non tantum « une attitude du prêtre ») ut liquet ex can. 86 § 1, n. 3. Idcirco idem dicendum est de benedictione. Alterum est quod can. 1099 § 1, n. 3 salvare studet ac propterea affirmat statutum legis anterioris nova lege non tolli nisi expressa mentio huius mutationis fiat (« Lors donc qu'une question a déjà été réglée, les dispositions nouvelles doivent être jugées les respecter, tant qu'il n'est pas fait mention expresse d'une dérogation ») p. 241. Id contradicit can. 22 C. I. C. (« aut totam ordinet legis prioris materiam »). Cf. quae scripsimus de hac re in *Monitor Ecclesiasticus*, t. 75 (1950), p. 91.

Manifestum autem est nolle nos his observationibus quicquam detrahere de his quae supra in laudem huius libri diximus. Sine dubio et sacerdotibus et scholis iuris canonici orientalis plurimas utilitates praebebit.

Aemilius Herman S. I.

Le Domaine (= *Recueils de la Société Jean Bodin*, IV). Wetteren, Editions Scaldis 1949, p. 299.

On sait combien est féconde en histoire la méthode de la comparaison. La collection dont notre volume fait partie s'est proposée

comme but d'appliquer cette méthode aux grandes institutions que nous retrouvons un peu partout dans l'histoire des peuples. On nous parle ici du « grand domaine ». Cette forme d'exploitation de la terre a eu en tous les temps une importance politique et sociale de premier ordre. L'histoire du domaine dans l'ancien Empire égyptien, écrite par M. Jacques Pirenne avec la clarté et la compétence habituelles, nous donne déjà un exemple et une ébauche des évolutions que nous retrouverons plus tard dans les diverses civilisations postérieures. En effet, il est étonnant de constater comme l'histoire du grand domaine se répète. Cela ne veut pas dire, toutefois, que les conditions particulières de chaque pays n'y influent pas en large mesure. Tel est le cas par ex. du «Shō» japonais, institution qui n'a pas d'équivalent dans les pays d'Occident, comme note M. André Gonthier dans sa contribution: « L'organisation générale du Shō japonais ». Nous abordons un sujet qui nous est plus familier avec le chapitre écrit par M. Ostrogorsky: « Le grand domaine dans l'empire byzantin ». L'auteur distingue trois périodes dans l'histoire byzantine, qui seront en même temps trois périodes de l'histoire sociale et économique de l'empire. Dans la période proto-byzantine « ce sont les domaines de grands seigneurs, cultivés par les colons, qui dominent la vie rurale ». « La petite propriété diminue constamment au profit des grands proprietaires et les petits cultivateurs perdent leurs libertés soit qu'ils deviennent des colons des grands seigneurs, soit que l'Etat les attache à la glèbe pour des raisons d'ordre fiscal ». La IIe période débute par un complet changement. Ce revirement est dû, parmi d'autres causes, à la politique sociale et économique d'Héraclius qui réorganise l'armée en créant des biens-fonds militaires et favorise le développement de la petite propriété des paysans libres. Mais la grande propriété reprend son expansion et malgré les lois sévères qui s'opposent au Xe et XIe siècles à la marche des « puissants », elle obtient la victoire après la mort de Basile II (1025). La dernière période est caractérisée par une absolue prédominance du grand domaine seigneurial. La croissance démesurée de la puissance de ces organismes affaiblit à la longue le pouvoir central et contribue par là efficacement à la ruine finale de l'empire.

Tandis qu'à Byzance le pouvoir impérial absolu dut, à la fin, s'incliner devant une aristocratie terrienne de plus en plus puissante, en Russie l'évolution alla dans le sens contraire. Une multiplicité de princes, liés entre eux par des liens juridiques très faibles finit par être absorbée par un pouvoir absolu et autoritaire. On trouvera le récit des changements sociaux et économiques provoqués par cette évolution dans l intéressant chapitre de M. Alexandre Eck, « Le grand domaine dans la Russie du moyen âge ». On y verra le rôle très important qu'a joué dans ces siècles la grande propriété de l'Eglise, surtout des monastères. Faute de place nous devons nous limiter à renvoyer brièvement aux autres contributions, qui parlent du grand domaine au moyen âge en Allemagne (Ch. - Ed-

mond Perrin), en France (Auguste Dumas), dans l'Italie du Nord (P. S. Leicht), dans les états ibériques chrétiens. (Charles Verlinden). en Angleterre (F. Joüon des Longrais).

EMILE HERMAN S. I.

Historica

G. GEORGIADES ARNAKES, *Οἱ πρῶτοι ὀθωμανοί* (= *Texte und Forschungen zur Byz.-Neugriech. Philol.* Nr. 41), Atene 1947, pp. VIII, 246.

Questo studio dell'Arnaki è costituito da tre saggi convergenti nei quali l'A. intende illustrare il problema storico delle origini e della prima fondazione dello Stato Ottomano.

L'esame critico delle fonti nonchè le varie opinioni degli storici moderni, che l'A. espone nella sua introduzione, dimostrano che il sorgere e lo stabilirsi dello Stato Ottomano è dovuto a fattori diversi e complessi per cui la sua storia è intimamente legata alle sorti dell'Impero Bizantino ed in particolare della Bitinia. Di questa regione, in cui i seguaci di Osman fecero la loro prima comparsa, e delle sue condizioni sul finire del secolo XIII tratta il primo saggio (pp. 35-70).

L'interesse quasi esclusivo per le provincie europee e le rivolte scoppiate in Bitinia, dopo l'acciecamento di Giovanni IV, a difesa dei Lascaridi, costrinsero Michele VIII prima a portare in questa regione la guerra e poi a prendervi una serie di misure militari e fiscali che provocarono numerose rivolte e fecero di questi territori una facile preda degli invasori turchi; ne seguì l'abbandono delle campagne e anche delle città, dato che molti preferirono emigrare in Tracia. Quelli che rimasero costituivano sul finire del sec. XIII una popolazione ancora omogenea, non avendo la precedente occupazione seldjukida lasciato, a quanto sembra, traccie permanenti. Non i contrasti razziali con una minoranza etnica qualsiasi,ma le rivolte interne e le razzie, nonchè la politica dinastica dei Paleologi, portarono nella Bitinia la decadenza economica e il disorientamento spirituale.

Il secondo saggio (pp. 71-132) è consecrato al primo stabilirsi degli osmani in Bitinia. Signore feudale sul principio, Osman riesce presto ad ottenere la collaborazione dei medii proprietarii terrieri greci cui garantisce in cambio ordine e sicurezza. Questa collaborazione gli dà la possibilità di costituire un esercito regolare e di investire i centri urbani. I successi militari gli suggeriscono come prossima meta la conquista dell'intera Bitinia, mentre la confraternita religiosa degli Achi, che si diffonde rapidamente tra i suoi seguaci, dà al nuovo stato un elemento spirituale di assimilazione interna e di espansione: l'Islam. Infine la vittoria sui bizantini a Vafeo, presso Nicomedia (27 luglio 1301), dà agli osmani coscienza della loro forza e delle loro aspirazioni nazionali. Non il crollo del regno di Iconio nè il pre-

teso trapasso nel 1299 dei poteri dai seldjukidi ad Osman, ma la vittoria a Vafeo segna l'inizio della storia dello Stato Ottomano.

L'ultimo saggio (pp. 133-197), è consecrato allo sviluppo degli avvenimenti politici e militari che condussero alla conquista di Brussa, Nicea, Nicomedia. L'esperienza amministrativa della popolazione di questi grandi centri urbani fu decisiva per l'organizzazione dello Stato Ottomano e per la sua rapida espansione in Europa.

Pur rimanendo nei limiti di un saggio l'opera dell'Arnaki si distingue per originalità, chiarezza e serietà di documentazione. Un accurato studio delle condizioni geografiche, economiche e sociali dell'ambiente gli ha permesso di sfruttare a fondo le parche notizie storiche e di apportare un notevole contributo alla soluzione di un problema oscuro e complesso.

PELOPIDAS STEPHANOU S. J.

Eccell.mo ATESI Basilio *Ἐπίτομος ἐπισκοπικὴ ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἀπὸ τοῦ 1833 μέχρι σήμερον*. Τόμος Α', Atene 1948, libreria Atanasio Puntza, pp. XVI, 320.

In quest'opera l'Eccell.mo Vescovo di Talantion (Grecia), si propone di esporre nelle sue linee principali la storia e lo sviluppo delle diocesi di Grecia, aggiungendovi brevi cenni biografici intorno ai loro titolari.

Il periodo di cui tratta questo primo volume (1833-1900) è particolarmente interessante per l'opera di organizzazione cui, facendo seguito alla proclamazione della Chiesa Greca in Autocefalia, diedero luogo il decreto reale che stabiliva i nuovi confini delle diocesi del regno e, più tardi, le annessioni territoriali dell'Epiro e della Tessaglia.

L'A. divide la sua opera in cinque parti – Grecia continentale ed Eubea, Tessaglia ed Epiro, le isole Jonie, il Peloponneso, le Cicladi – raggruppando le singole diocesi secondo la provincia civile cui appartengono.

La ricca documentazione su cui si fonda l'esposizione, rende quest'opera quanto mai utile allo studioso. I documenti vengono spesso citati per intero; trattasi per lo più di atti del S. Sinodo o di decisioni del Ministero dei culti. Numerose asserzioni inesatte di altri autori, riferentisi a dati biografici, vengono corrette. Purtroppo, la necessità di mantenere all'opera il suo carattere compendioso non ha permesso all'A. di estendersi su fatti che avrebbero molto contribuito ad una visione più completa ed organica delle condizioni religiose nelle singole diocesi; spesso, troppo spesso per la nostra curiosità, egli ha dovuto rimandare ad altre opere, per lo più difficilmente accessibili in Occidente.

Scritta con vivo senso per gli interessi della Chiesa non meno che per la causa nazionale, l'opera dell'Eccell.mo Atesi, pur essendo

in primo luogo un'opera di consultazione, permette al paziente lettore di formarsi una viva idea delle molteplici difficoltà che la Chiesa del giovane Regno di Grecia ebbe ad affrontare e di apprezzare al tempo stesso lo zelo e la pietà dei suoi pastori.

PELOPIDAS STEPHANOU S. J.

Byzantium - An Introduction to East Roman Civilization. Edited by Norman H. BAYNES and H. St. L. B. MOSS. Oxford, Clarendon Press, 1948, p. XXXI, 436.

Wenn in den letzten Jahren eine Anzahl vorzüglicher Darstellungen der byzantinischen Geschichte aus der Hand einzelner Gelehrten erschienen sind — man denke nur an Vasiliev, Diehl-Marçais, Ostrogorski, Bréhier u. a. m. — sind die Sammelwerke über Byzanz verhältnismässig selten. Und doch haben diese auch ihren besonderen Reiz und ihren eigenen Wert. Man findet hier nicht die Einheitlichkeit der Auffassung und die Ausgeglichenheit der Beurteilung, wie die Einheit des Verfassers sie sichern kann; aber dafür erhält der Leser einen Reichtum von Ausblicken auf den Gegenstand, eine Mehrheit von Anschauungen über die strittigen Fragen, die eine lebendigere Erfassung der Probleme vermitteln.

Dies gilt in vollem Masse von dem ausgezeichneten Buche, das uns vorliegt und das gewiss zu den allerbesten Darstellungen des byzantinischen Kulturlebens gehört. Die Vielfältigkeit der behandelten Gebiete geben ein abgerundetes und buntes Bild des byzantinischen Lebens. Ausgezeichnet ist in ihrer Knappheit und Klarheit, wie in der überlegenen Ruhe und Sicherheit des Urteils die Einführung des Altmeisters der englischen Byzantinisten, die eine Gesamtwertung des seltsamen und grossartigen Phänomens bietet, das wir Byzantion nennen. Vorzüglich sind auch der geschichtliche Abriss über die Zeit von 330 bis zum IV. Kreuzzug von H. St. L. B. Moss — die letzten Jahrhunderte sind noch von Charles Diehl behandelt — sowie die Abschnitte über den Kaiser und die kaiserliche Verwaltung von Wilhelm Enssling und über das Mönchtum von P. Delehaye. Henri Grégoire, der die byzantinische Kirche behandelt, ist wie immer sehr anregend, wenn man auch in einigen Punkten gewisse Vorbehalte machen möchte. Die auserlesenen Namen der Verfasser genügen, um auch den übrigen Beiträgen von vorne herein die Aufmerksamkeit des Lesers zu sichern. Wir können sie hier nur kurz anführen: A. M. Andreades behandelt in zwei Abschnitten das Wirtschaftsleben und die Staatsfinanzen in Byzanz; Charles Diehl die Kunst; Georgina Buckler die Erziehung; F. H. Marshall die byzantinische Literatur; R. M. Dawkins die griechische Sprache in der byzantinischen Zeit; A. A. Vasiliev Byzantium und den Islam. Die letzten Beiträge sprechen vom Einfluss Byzantiums auf die Slaven: William Miller, Das Byzantinische Erbe in Süd-Ost-

Europa; Steven Runciman, Byzantium und die Slaven; Baron Meyendorff und Norman H. Baynes; Das Byzantinische Erbe in Russland. Zu diesem vgl. jetzt G. Olšr, *Gli ultimi Rurikidi e le basi ideologiche della sovranità dello Stato russo, Orientalia Christ. Per.*, t. XII (1946), p. 322-373.

Die Verfasser stimmen nicht immer in der Beurteilung der Vorgänge und Ereignisse überein. Man vgl. z. B. was über die Gründe des grossen Schismas von 1054 (S. xxvii, 26, 119), über die Bedeutung des Palamismus (43, 114 ff., 158) gesagt wird. Während die Mehrzahl heute es ablehnt, das Verhältnis von Staat und Kirche einfachhin als Cäsaropapismus zu bezeichnen, tun andere dies ohne Bedenken (S. xxviii, 8, 21, 86, 112, 130, 162, 275 ff.).

Am Schlusse findet man ausser dem Index, drei Karten und den Kaiserlisten eine vorzüglich ausgewählte Bibliographie und vor allem 48 prächtige Tafeln.

Emil Herman S. I.

Raffaele Cantarella, *Poeti Bizantini*; Vol. I Testi, Vol. II Introduzione, traduzione e commento, Milano 1948; 254 pag. and 287 pag.

These two volumes are in every way excellent. The first contains the Greek texts of the extracts chosen: the second a general introduction, a general bibliography to the introduction and a translation of the texts.

The general introduction is short but adequate. In four chapters entitled respectively L'età bizantina, La civiltà bizantina, La letteratura bizantina and La poesia bizantina the author describes briefly the milieu in which his poets lived and worked and the great divisions and the "ethos" of Byzantine literature; then in somewhat greater detail he examines the change that came over the form of Byzantine poetry due to the growing prevalence of a stress accent in the spoken language; and ends with an analysis of the structure of the kontakion and the canon, those complicated forms of religious poetry. This general introduction is supplemented by special introductions to each of the known poets represented in this anthology. These special introductions are excellent. They give in brief a complete account of the man in question — a short biography, frequently a sketch of contemporary history so that the poet may be seen against his own background, his place in literature, an appreciation of his literary and especially his poetic talent and, finally, a special bibliography. This combination of a general introduction with special introductions covers all the points the reader could desire and it adds immensely to the value of the work for the serious student.

The anthology proper is in Vol. II — the Greek texts of the extracts chosen, arranged in chronological order. All the great names met with in any general history of Byzantine literature are represented here and, besides, a fair number of less well-known and " anonymous " poets and the compiler has chosen his pieces also with a view to variety. So it is, for example, a relief in the midst of a series of imitation-Homeric verse to come across the simplicity of No. XVIII — A Eucharistic Hymn — that expresses in unadorned lines the faith and devotion of some unknown poet to the Blessed Sacrament. A fair balance, too, is made in the choice between religious and secular poetry, but perhaps Romanos (XXXIV) deserves a little more space even though Prof. Cantarella, while giving him full credit for his position in the development of hymnography, is not as enthusiastic about him as a poet as are many other scholars. Andrew of Crete (L), who occupies a position somewhat similar to that of Romanos without being quite so much of a pioneer, is more favoured. The fame and the quality of the poetry, recognized types of poetry, pieces to illustrate the growing use of the vernacular including long extracts from Digenes Akritas and the romantics, Sicilian poetry — all these factors have been weighed and balanced by the compiler with a nice judgement in deciding on his selection and he crowns his work by going out of his strict period to include a few short pieces of the XV and XVI centuries and afterwards, to give an idea of later developments.

So brief a description, of course, fails to do justice to the most complete anthology of Byzantine poetry that I know of, but it may serve to introduce it to others. The compiler is obviously a great admirer of Greek culture and this collection, the fruit of much labour and wide reading, has equally obviously been a labour of love. The printers, too, have served him well for the type, the Greek type especially, is bold and clear and very easy to read.

No work, however, is perfect, or perhaps it is that different people interpret things differently. It seems to me, at any rate, that in the general introduction the author tends to exaggerate Cesaro-papism. No one will deny its existence. Emperors did try to impose their will on the Church and not infrequently succeeded. But, on the other hand, they sometimes failed and it was in spite of the will of the basileus and because of the resistance of the Church — the monks and people, it is true, rather than the bishops — that Iconoclasm was rejected and that the unionism of a number of emperors failed in its purpose. In his bibliography the author, in mentioning English works, does not follow the English custom of printing all nouns and even adjectives with an initial capital letter: there are, too, occasional mis-spellings and wrong initials to the writers' names. The critical edition of the works of St. John Damascene (Vol. II, p. 143) is being prepared for the press — it is not yet in process of being printed — by the Benedictine Byzantine

Institute of the Abbey of Scheyern: Fr. Dölger is co-operating only by the preparation of a work connected with it. John Plousiadenos (Vol. II, p. 270) was appointed "Head of the churches" in 1463 and in 1470 Vice-Protopapa of Crete. It was not till some time after 1470 that he was elevated to the See of Methone where in 1500 he was killed in the attack by the Turks. Finally may I suggest that the word λοιπόν on p. 101 l. 10, p. 125 l. 16, and p. 129 l. 17 of Vol. I has the meaning that the translator himself on p. 217 l. 2606 and modern Greek generally give to it, viz. "adunque".

J. Gill S. J.

François Dvornik, *Le Schisme de Photius. Histoire et légende.* Les édition du Cerf, Paris 1950.

Ce livre a paru d'abord en anglais; mais vu la valeur de l'ouvrage la Collection « Unam sanctam » qui nous a déjà donné tant de publications de valeur, a voulu mettre cette étude importante à la portée d'un plus grand nombre de lecteurs, en le rééditant en français ce qui semble être la langue originale de l'oeuvre. Le R. P. Y. Congar O. P. fait précéder le texte de M. l'abbé Dvornik d'une préface dont nous pouvons seulement indiquer brièvement le sujet, devant renoncer de résumer ici ces belles et profondes considérations. Après avoir constaté qu'il y a dans le monde actuel une sorte d'« aimantation oecuménique », due à l'oeuvre du Saint-Esprit qui porte les chrétiens à la recherche de la vérité authentique, profonde et de la plénitude, il expose les raisons pour lesquelles la direction s'est décidée à recevoir à l'avenir dans la Collection originairement destinée aux études touchant à l'ecclésiologie, d'autres travaux scientifiques apportant une contribution de valeur directement unioniste. Tout en reconnaissant le rôle des raisons objectivement sérieuses d'ordre dogmatique qui divisent les chrétiens, le R. P. Congar croit que « nous nous opposons moins peut-être par des motifs objectifs que par la façon dont ces motifs ont été exploités par esprit de corps, puis présentés et transmis par la polémique; moins pour des raisons touchant à l'essentiel que pour des raisons psychologiques » (p. 12). L'histoire paraît ici comme une maîtresse incomparable: elle établit la vérité. Dans des livres comme celui dont il parle il voit l'essentiel non pas dans telle ou telle conclusion, mais dans ce « qu'on ait entrepris de reconsidérer un problème en acceptant d'avance une solution différente de celle que nous avons héritée », p. 17.

Ayant donné un compte-rendu détaillé de l'édition anglaise du livre de M. Dvornik, dans cette revue, t. XV (1949) p. 219-222, nous y renvoyons le lecteur. Nous relevons ici seulement que le jugement de la critique, tout en faisant parfois d'importantes réserves, reconnaît généralement le sérieux de la recherche et la grande

valeur scientifique du livre; cf. par ex. Dom Pierre Chauvin O. S. B. dans la Revue d'histoire ecclésiastique, t. 44 (1949), p. 239-241; M. J. Higgins, The Catholic Historical Review, t. 36 (1950), p. 53-57; E. de Moreau, Nouvelle Revue théologique, t. 72 (1950), p. 174-183. D'autres recherches apporteront des corrections et des modifications. Mais il y a certainement bon nombre de points où le livre a donné une contribution durable à l'histoire de Photius.

EMILE HERMAN S. I.

Mgr C. LAGIER, *L'Orient Chrétien*, II (= *Au Bureau de l' Œuvre d'Orient*, XII), Paris 1950, 609 S., 4 Karten.

Der Generaldirektor des katholischen Karitaswerkes « *L' Œuvre d'Orient* » legt der Öffentlichkeit den zweiten Band seines Werkes *L'Orient Chrétien* vor; dieser umspannt die Zeit von 850 bis 1204, d. h. von Photios bis zur Gründung des lateinischen Kaiserreiches von Konstantinopel. Mittelpunkt seiner Darstellung ist die byzantinische Kirchengeschichte mit Berücksichtigung der politischen und kulturellen Geschichte; die übrige orientalische Kirchengeschichte, nämlich die russische, georgische, bulgarische, koptische, armenische, chaldäische und maronitische, ist nur soweit behandelt, als sie zu Byzanz Beziehung hat; aber der Verfasser behält sich vor, über diese letztgenannten Kirchen im III. Band gesondert zu handeln, ebenso will er die byzantinische Kirchengeschichte mindestens bis 1453 ebenda weiterführen. Die wichtigsten Ereignisse, die ausführlich im II. Band beschrieben werden, sind die Patriarchate des Photios und des Kerullarios, und die Kreuzzüge; auch der Geschichte des griechischen Mönchtums, besonders der Athosklöster, wird besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Es wird nicht übersehen die Charakterzeichung der byzantinischen Kaiser, der Schriftsteller, des sozialen Lebens, des Handels und der Kunst. Aus der slavischen Kirchengeschichte sind besonders das Werk der Slavenapostel Cyrill und Methodius und die Bekehrung der hl. Olga und des hl. Vladimir behandelt. Der Verfasser versteht es, geistreich in Form von Konferenzen für weitere Kreise eine gute Einführung in die Geschichte des christlichen Orients zu geben und die neuen Forschungen anderer Gelehrten in seine Arbeit einzubauen.

GEORG HOFMANN S. J.

A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, tome II, *La Dynastie Macédonienne* (867-959), édition française preparée par Henri GRÉGOIRE et Marius CANARD, deuxième partie, *Extraits des sources arabes* traduits par Marius CANARD, Éditions de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves. Bruxelles 1950, x, 440 p.

Noch vor dem Erscheinen des ersten Teiles des II. Bandes, der die geschichtliche Darstellung bringen wird, haben die Herausge-

ber mit dem zweiten Teil, nämlich der Übersetzung der arabischen Texte begonnen; der Grund lag darin, dass es sich nicht um eine blosse Übersetzung des Werkes von Vasiliev handelt, sondern um eine nicht wenig erweiterte Sammlung von Auszügen arabischer Quellen, die natürlich im ersten Teil des II. Bandes zu verwerten ist. Professor Canard hat die arabischen Texte nur in wenigen Fällen durch eine Rückübersetzung aus dem Russischen geboten, sondern meist aus den Ausgaben der arabischen Handschriften und wenn eine solche noch nicht vorliegt, aus den arabischen Handschriften selber; für einige Texte, die schon ins Französische übersetzt waren, beschränkte er sich auf einige Verbesserungen. Aus dieser Tatsache erhellt, dass der Herausgeber keine leichte Arbeit hatte; diese wurde noch vermehrt durch die Verwertung des einschlägigen Schrifttums seit dem Erscheinen des II. Bandes von Vasiliev (vor 48 Jahren !). In den von Canard uns dargebotenen Auszügen aus arabischen Quellen gewinnen wir wünschenswerte Nachrichten über die byzantinisch-arabischen Beziehungen unter der Regierung der byzantinischen Kaiser Basileios I., Leo VI., Alexander, Konstantinos VII. Porphyrogenitos, also für die Zeit von 867 bis 959. Es kommen Historiker, Geographen, Dichter, und andere arabisch sprechende Verfasser zu Wort, die eine gute Ergänzung zu den byzantinischen und abendländischen Quellen bieten, zur byzantinischen Urkundenlehre, zu nicht wenigen Ereignissen der politischen Geschichte, besonders den Verhandlungen zwischen den byzantinischen Kaisern und den arabischen Fürsten oder ihren Beamten, zur Chronologie, zur Personengeschichte, auch zu kulturellen Fragen. Zum Schrifttum über Eutychius (Said ibn Batriq), den melchitischen Patriarchen von Alexandrien, aus dem Auszüge geboten werden (S. 25-27), ist noch zu vergleichen Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, II. Band, *Die Schriftsteller bis zur Mitte des* 15. *Jahrhunderts*, in *Studi e testi*, 133, Città del Vaticano 1947, 32-35.

GEORG HOFMANN S. J.

Archaeologica, artistica

Marcel AUBERT et Michèle BEAULIEU, *Le Musée du Louvre, Sculpture du Moyen Age.* Encyclopédie photographique de l'Art. Editions TEL, Paris 1948, in 4° 56 pages, 179 illustrations.

A la suite de Léon de Laborde, Barbet de Jouy, Louis Courajod, André Michel, Paul Vitry, M. Marcel Aubert, secondé par M[lle] Michèle Beaulieu, a réussi à constituer au Musée du Louvre une série complète de sculptures, vraiment représentatrice de l'Art du Moyen Age français, et qui « permet d'en suivre l'évolution depuis ses origines encore hésitantes jusqu'à l'apparition des influences italiennes, à l'époque de la Renaissance ».

Classées chronologiquement et par écoles provinciales, les 179 reproductions photographiques, admirablement réalisées par M. André Vigneau, sont accompagnées d'une courte mais substantielle notice (en français et en anglais) où Mlle Michèle Beaulieu condense avec un goût très sûr une vaste érudition. Il faut surtout savoir gré à M. Marcel Aubert d'avoir en 16 pages d'introduction brossé comme une lumineuse fresque, une synthèse puissante de l'art français du Moyen Age.

PAUL GOUBERT S. J.

Dumbarton Oaks Papers, Num. 4, Harvard University Press. Cambridge, Massachussets, 1948, 306 pages, 24 planches.

Il est superflu de louer l'admirable présentation des Dumbarton Oaks Papers. Le quatrième fascicule est d'une densité exceptionnelle.

Avec autant d'érudition que de clarté A. A. Vasiliev traite la difficile question des « Imperial Porphyry Sarcophagi in Constantinople » (p. 1-26). Pourquoi le dernier sarcophage impérial de porphyre déposé dans l'Eglise des Saints Apôtres fut-il celui de l'empereur Marcien ? Ne serait-ce pas parce que le « Mons Porphyreticus » (aujourd'hui Djebel Dukhan, ou « mons igneus ») situé entre le Nil et la Mer Rouge, cessa d'être exploité au profit de Byzance peu après le concile de Chalcédoine ? Lointaine incidence des conflits théologiques ! A. A. Vasiliev suggère cette hypothèse, mais il n'exclut pas d'autres explications.

Les querelles christologiques avaient aussi leurs répercussions dans l'Hippodrome. Dans un article sur « the Monument of Porphyrius in the Hippodrome at Constantinople », A. A. Vasiliev en fournit un nouvel exemple en racontant la carrière du célèbre conducteur de chars Porphyrius; idole de la faction bleue, il dut passer au parti des Verts, sous Anastase (491-518), qui favorisait les Monophysites. Mais il revint à la faction bleue « le dème de la liberté », lorsque Justin Ier (518-527) se déclara pour le Concile de Chalcédoine. Une abondante documentation photographique complète ces lumineux exposés.

Peter Charanis, qui dans *Byzantion* 17 (Boston 1945, p. 39-57) avait publié un remarquable article « On the social structure of the later Roman empire », expose (p. 53-118) les rapports entre les propriétés monastiques et l'État du Xe au XVe siècle. Il insiste avec raison sur l'attachement des Byzantins aux monastères, asiles de paix, où bien des empereurs désiraient en cas de trouble trouver un refuge ou au moins un tombeau.

Sister M. Monica Wagner C. S. C. (p. 119-181) présente « A Chapter in byzantine epistolography: the letters of Theodoret of Cyrus ». Cette étude ne se présente pas comme exhaustive. Deux pages

(127-129) seulement sont consacrées aux correspondants de Théodoret. L'auteur en effet ne prétend pas décrire la société du Ve siècle ni les débats théologiques auxquels Théodoret fut si intimement mêlé. Mais avec précision, il analyse les procédés de style du grand théologien et fait d'heureux rapprochements avec les lettres de S. Grégoire de Nazianze ou S. Basile le Grand.

Cet article, qui dénote de grandes qualités de goût et d'érudition, pourra servir d'utile introduction à l'édition scientifique des Lettres de Théodoret, qu'un professeur de l'Université de Montpellier Y. Azéma prépare actuellement.

En plus de 120 pages (p. 183-305) Milton V. Anastos expose « Pletho's Calendar and Liturgy ». Ce travail, qui s'appuie sur une documentation considérable et bénéficia des conseils des Professeurs G. La Piana, H. A. Wolfson et A. Pogo n'est qu un chapitre de la magistrale thèse de doctorat soutenue à Harvard en 1940. Le résumé, que l'auteur en avait donné dans une communication au Congrès des Etudes Byzantines de Paris, en 1948, avait suscité un vif intérêt.

La deuxième partie « Pletho and Islam » contient des vues originales sur la formation philosophique du grand platonicien. J. Bidez et F. Cumont dans les « Mages hellénisés » I 160; II, 252 avaient prétendu que « désireux de se concilier les esprits dans le domaine de l'Islam, il (Pléthon) fut tout naturellement entrainé à faire ressortir une sorte d'harmonie préétablie entre les voix qui lui venaient de l'ancienne Asie et celle de son maitre Platon ». L'auteur ne le pense pas. L'utilisation, que Plethon fait de Zoroastre s'explique par sa fidélité aux sources grecques, et aucunement par des infiltrations islamiques. Zoroastre d'ailleurs n'est « pas mentionné dans le Coran et n'a pas de signification dans la vie, la religion ou la légende islamiques » (p. 302).

P. Goubert S. J.

Les peintures de l'Evangéliaire de Sinope (Bibliothèque Nationale. Suppl. gr. 1286), reproduites en fac similé. Introduction de André Grabar, professeur au Collège de France, 1948. 32 pages. 8 figures, 5 planches.

Les peintures du fameux Codex Sinopensis avaient été souvent reproduites, mais en noir ou d'après des aquarelles peu exactes. Sur l'initiative de M. Jean Porcher elles ont été photographiées à nouveau, et coloriées d'après l'original par un des meilleurs spécialistes parisiens, M. Beaufumé.

En une vingtaine de pages André Grabar présente le manuscrit. Celui-ci, on se le rappelle, fut découvert en 1899 par le capitaine français Jean de la Taille, qui en acheta 43 feuillets à une vieille femme grecque de Sinope. D. V. Ainalov trouva à Mariupol

(au nord de la Mer d'Azov), le 44e feuillet, qui contient, sans peintures, le passage Matth. XVIII 9-16.

Des 43 feuillets, tous extraits de l'évangile de St. Mathieu, cinq seulement sont illustrés Sur le feuillet 10 est dépeint avec un réalisme ingénu le festin d'Hérode. Sur les feuillets 11 et 15 sont retracées sobrement les deux multiplications des pains.

Dans le miracle des deux aveugles (feuillet 24) le regard intense du Christ et son doigt très allongé semblent faire jaillir la lumière de l'oeil éteint. Le miracle du figuier desséché (feuillet 30) se passe devant les créneaux en marches d'escalier, qui figurent Jérusalem. André Grabar remarque, que ce motif est inconnu de l'art chrétien byzantin jusqu'à la fin du Moyen Age et cela l'induit à penser que l'auteur était originaire, non de l'Asie Mineure, comme on l'a cru communément, mais des confins de la Syrie et de la Mésopotamie où l'on prenait volontiers pour modèle l'architecture sassanide.

Les paléographes datent du VIe siècle ce précieux manuscrit. L'iconographie ne permet pas de préciser davantage la date. La parenté entre le Sinopensis, la Genèse de Vienne et l'Evangile de Rossano « n'exclut pas des écarts chronologiques dans le choix des formes et des types, des techniques et des procédés ».

P. GOUBERT S. J.

Cahiers Archéologiques, Fin de l'Antiquité et Moyen Age, publiés par André GRABAR, IV. VANOEST, Editions d'Art et d'histoire, Paris, 1949. 162 pages, 20 figures, 16 planches.

Parmi les importantes contributions, que contient ce fascicule, nous soulignerons surtout celles qui revêtent pour l'archéologie orientale un intérêt plus spécial.

G. L. Feuille (p. 9-15) décrit avec une précision, qui ne laisse rien à désirer, « une mosaique chrétienne de l'Henchir Messaouda » (région d'Agareb, Tunisie). L'ornementation du baptistère le ferait dater de l'époque byzantine.

H. Ch. Puech (p. 17-60) par une étude très pénétrante s'attache à expliquer « le Symbolisme du cerf et du serpent » qui décorent ce baptistère. G. L. Feuille avait déjà remarqué (p. 14) que la lutte du serpent contre le cerf signifiait la lutte du démon contre le catéchumène aspirant au baptême, et l'avait rapprochée du texte du Psaume XC.H. Ch. Puech approfondit encore ce symbolisme et l'interprète « à la lumière de la liturgie » (p. 47). Les versets du Psaume XLI, que l'on entonnait au moment où les « petentes » étaient introduits au baptistère, trouveraient leur commentaire dans la mosaïque, qui s'offrait alors à leurs regards. La colombe qui « survole, ailes déployées, le cerf de droite » représente l'Esprit Saint « en souvenir du baptême de Jésus au Jourdain » (p. 52). L'arbre en ombelle et aux fruits étranges, qu'encadrent le cerf et le serpent, serait

l'Arbre de Vie, « type transmigré du plus lointain passé de l'Asie occidentale à notre âge roman » (p. 53). Avec beaucoup d'ingéniosité, H. Ch. Puech découvre dans les fruits, d'une grosseur et d'une forme insolite, qui pendent de l'arbre, une figure de l'Eucharistie: « le Pain de Vie ». Ainsi la mosaïque évoquerait « en un raccourci subtil mais saisissant le déroulement de toute la liturgie baptismale. Elle en présente simultanément les deux étapes extrêmes: le point de départ, c'est à dire le combat du catéchumène contre le Démon dans la nuit de la Vigile pascale, et la conclusion, la fin au double sens du mot, c'est à dire la participation, sous les espèces sacramentelles, du nouvel initié à l'Arbre de vie ».

« Les observations sur les fresques de Saint-Savin (p. 134-147) par P. Deschamps, M. Thibout et A. Grabar résument une communication faite à la Société Nationale des Antiquaires de France le 21 février 1945, et dissipent certaines obscurités de ce célèbre ensemble iconographique.

A. Grabar (p. 141-143) propose une interprétation nouvelle et très satisfaisante de deux scènes, qui font partie du grand cycle biblique, déployé dans la voûte de la nef. Au registre supérieur du côté Sud de la voûte entre la « Malédiction de Caïn » et la « Théophanie à Noé », il ne s'agit pas de la « Prière d'Enoch » (Genèse IV 26) mais d'« Enoch enlevé au ciel » (Genèse V 23-24). D'autre part, sur le registre inférieur du côté Sud de la voûte, il faut reconnaître non la « Vocation de Moïse et d'Aaron » (Exode XII 299) mais le « Miracle du bâton d'Aaron » (Exode VII 8-10). Ces deux problèmes particuliers résolus, l'auteur donne une explication générale des anomalies observées dans la « Distribution des sujets sur la voûte » (p. 144-147). Retenons sa conclusion: « L'ordonnance exceptionnelle des cycles de Saint-Savin »... est « la conséquence de la réalisation de ses fresques en deux étapes successives ».

Avec son acribie habituelle, A. Frolow analyse « une sculpture préromane du cloître d'Elne » (p. 61-70). Rectifiant une opinion erronée du Père Garrucci et d'E. Le Blant, il y distingue des éléments empruntés à deux épisodes successifs du récit de la Résurrection: la visite au Tombeau des Saintes Femmes et celle des apôtres qui lui a fait suite ». « Le sculpteur a voulu affirmer la vérité transcendante de la Résurrection, et c'est pourquoi il a juxtaposé, dans le même cadre, ceux qui en furent les témoins principaux: l'ange, saint Pierre et une des myrrophores ». Ne pourrions-nous pas préciser davantage, et nommer cette myrrophore: Marie Madeleine, la seule que cite St. Jean (XX 1-10). Ne prévint-elle pas St. Pierre du tombeau vide ! A. Frolow date du VII[e] siècle cet intéressant bas-relief.

Jean Hubert (p. 71-77) étudie avec soin « l'Escrain dit de Charlemagne au trésor de Saint-Denis », et apporte de sérieuses raisons pour attribuer à Charles le Chauve ce magnifique reliquaire, détruit en 1794, mais dont il reste à la Bibliothèque Nationale une pierre gravée et un dessin minutieux.

B. de Montesquiou-Fezensac (p. 79-103) s'efforce d'expliquer l'énigme d'un curieux carton, conservé à la Bibliothèque Nationale (manuscrit fr. 10.440, fol. 45) et provenant sans doute de la Bibliothèque du Collège Louis le Grand. L'arc de triomphe, qu'il représente, aurait été élevé par le célèbre Eginhard et aurait subsisté jusqu'au XVII[e] siècle. L'auteur y verrait volontiers « un édicule placé à l'intérieur d'une église, destiné à supporter la croix, parfois de grandes dimensions, qui se trouvait presque toujours au IX[e] siècle devant la clôture du choeur ».

C'est un autre problème d'art carolingien, que tâche de résoudre Dom J. Croquison (p. 105-129). Le savant bénédictin, qui fut à l'Institut Oriental un des meilleurs disciples du R. P. G. de Jerphanion, risque une interprétation nouvelle, et assez révolutionnaire, d'une peinture « servant de frontispice à trois célèbres bibles carolingiennes, celle de Grandval (British Museum Add. 10546, fol. 19), celle de Vivien, dite encore première Bible de Charles le Chauve (Bibl. Nat. lat. I, fol. 416), celle enfin de Saint-Paul-hors-les-Murs (fol. 319).

Dans un mystérieux personnage assis sur un trône et entouré du lion, du taureau, de l'homme et de l'aigle apocalytiques, plusieurs iconographes avaient pensé reconnaître une représentation de Dieu le Père ou l'Ancien des jours « tandis que la draperie en berceau ne serait qu'une interprétation artistique de l'arc en ciel décrit par Jean » (Apoc. IV 2-7). D'autres identifient ce personnage avec le « fils de l'homme », qui « donne à Jean mandat d'écrire aux sept anges des églises d'Asie ».

Au terme d'une longue et érudite discussion, Dom Croquison, croit pouvoir affirmer qu'il s'agit de St. Jean l'Evangéliste. « La Renaissance carolingienne nous fait assister ici, pour la première fois croyons-nous en Occident, à l'élaboration d'un art nouveau, d'un caractère exclusivement intellectuel ».

« La vision apocalyptique des bibles carolingiennes nous semble offrir un intérêt capital: avec elles, c'est tout un chapitre nouveau, qui s'ouvre dans l'histoire de l'iconographie chrétienne ».

P. Goubert S. J.

F. Cumont, *Lux Perpetua.* Paris Geuthner, 1949. xxxiii 524 pages.

Cet ouvrage posthume, qui apparaît comme le testament spirituel d'un éminent archéologue et historien des religions, doit être ouvert avec un profond respect. On y admire l'ampleur de la documentation, la loyauté de la recherche, la limpidité de l'expression.

Cet essai de synthèse sur le problème de l'au-delà chez les anciens nous dévoile en même temps le lent et patient cheminement d'une âme singulièrement riche et délicate, celle de l'auteur, vers ce qu'il a voulu si justement nommer la « lux perpetua ». Cet émouvant chant du cygne d'un des plus nobles érudits de notre

époque, un « Prince des Lettres », sera pour les historiens des doctrines religieuses une mine précieuse de renseignements.

Certes, tous les matériaux accumulés ne présentent pas une égale valeur. Dans un tissu de faits certains se glissent parfois des hypothèses contestables. L'évidente sympathie de l'auteur pour le mazdéïsme, qui déteint d'une façon si marquée sur le judaïsme alexandrin, le gnosticisme, le manichéïsme et se prolongea jusqu'aux Pauliciens et aux Cathares, son admiration pour Plotin, qui « bien que païen » aurait « influencé la théologie chrétienne plus qu'aucun autre penseur » (p. 384) se doublent d'une apparente mésestime des grands docteurs scolastiques du Moyen Age, et d'une importance peut-être excessive attribuée à la révolution astronomique de Copernic et de Galilée. (p. XXVIII, 7, 12)

Il ne nous appartient pas de porter un jugement philosophique et théologique sur cette œuvre immense, qui rassemble des matériaux disparates. Les archéologues et les orientalistes trouveront un grand profit à lire les pages consacrées à la description de la vie future chez les Anciens.

Parmi les XXXV notes complémentaires dont les seize dernières ont été revues par Louis Canet, érudit et consciencieux interprète de la pensée du maître, plusieurs apportent à l'archéologie chrétienne des lumières nouvelles.

Signalons simplement:

I – Inhumation et incinération, (p. 387-390) où l'auteur établit que « le retour à la coutume de l'inhumation » au IIIe siècle « est due surtout à l'influence des religions orientales » (p. 390).

XI – Lamelles orphiques ou pythagoriciennes (p. 406).
XII – Mystères dans les religions orientales (p. 407).
XV – Le coq et les démons (p. 409-411).
XXI – Le cheval sans cavalier (p. 415-416).
XXIII – Occident et Orient (p. 418-419).
XXV – Cérémonies du baptême chrétien p. (422-428).

L'auteur, après avoir insisté d'une façon peut-être excessive sur certains usages paraliturgiques, où il décèle, à l'encontre de Mgr Duchesne, des infiltrations païennes, conclut sagement (p. 428) :

« Il ne s'ensuit pourtant pas qu'il faille expliquer le christianisme par les Mystères en le ramenant, en l'assimilant aux Mystères... La ressemblance des cérémonies, parfois peut-être l'identité des formules, n'impliquent nécessairement aucune communauté de Weltanschauung. Et il y a comme il a été dit plus haut (p. 384) entre le néoplatonisme et le christianisme une antinomie fondamentale... Mais réciproquement cette antinomie n'empêche pas que des convertis aient pu introduire dans le christianisme des coutumes et même des formes de pensée, qui venaient d'ailleurs ».

Sept gravures bien choisies et deux planches représentant le sarcophage de Simpelveld (p. 25) et la stèle d'Albano Laziale (p. 297) éclairent ce volume dense et austère.

S'il faut cependant relever quelques broutilles, on signalera quelques légères discordances entre le texte et la table des matières.

Les figg. 2, 3, 4, de la table des planches deviennent dans le texte figg. 1, 2, 3. Ce léger décalage provient de ce que la planche I ne porte pas dans le texte l'indication fig. 1 qu'elle avait dans la table.

En outre, la fig. 5 de la table devient la fig. 6 du texte, où se trouve également une autre fig. 6 désignée comme fig. 7 dans le texte.

A propos de la fig. 7 p. 257 qui représente « l'introduction de Vibia au banquet des bienheureux » on peut rappeler que Monseigneur Wilpert dans son court mais admirable livre sur « la fede della Chiesa nascente » (Città del Vaticano, 1938) en avait donné une interprétation quelque peu différente. Il avait fait remarquer (p. 291) « que les peintures syncrétistes avaient subi l'influence des chrétiens et non viceversa, car les peintures chrétiennes sont plus anciennes d'un siècle et demi ».

Quelques rares fautes d'impression déparent la typographie, en général très soignée. C'est ainsi que « Dioscures symbole des hémisphères » à la table p. 524, devient dans le texte p. 192 « Dioscure, symbole des hémisphères ».

Détail minime, mais qui a son importance, la table des matières très complète comporte parfois certaines simplifications, qui paraissent des durcissements de la pensée très nuancée de l'auteur. C'est ainsi que p. 505 on lit dans le résumé du chapitre I: « Chez les chrétiens, ensevelissement régulier nécessaire à la résurrection ». Le texte p. 24 mentionnait au contraire « les efforts des Pères de l'Eglise pour extirper cette superstition ».

Ce n'est pas sans intention, croyons-nous, que la dernière note du livre (N. C XXXV) qui résume la pensée de l'auteur sur les croyances à l'immortalité et à la résurrection chez les Juifs, les Pères de l'Eglise, et les Musulmans se termine par un appel discret mais émouvant au Christ, dont la divinité resplendit dans l'humilité de son existence terrestre et de sa Passion.

« Le Messie chrétien ne vient pas en chevauchée de conquérant, ni sur un char de feu comme un héros solaire. « Tressaille de joie, fille de Sion, avait-il été dit (Zacharie IX 9; Math XXI 5). « Voici que ton roi vient à toi humble et monté sur un âne, sur un ânon, poulain d'ânesse ». C'est en ce petit arroi que Jésus de Nazareth, roi messianique, « rex magnus de caelo », fit son entrée dans la Ville Sainte par une voie jonchée de rameaux. Et ce triomphe pacifique s'acheva sur un gibet au Golgotha, entre deux voleurs, afin qu'il fût manifesté qu'il n'est plus grand amour que de donner sa vie pour qui l'on aime ». (Jo. XV, 13).

Ainsi fut inauguré le royaume qui « consiste essentiellement dans une seconde naissance, une naissance d'en haut, dans la transformation du charnel en spirituel, et du vieil homme en homme nouveau ». « Ce qui revient à dire qu'il introduit dans la vie de ce monde une perspective d'éternité, et c'est en effet dans l'éternité qu'il trouve son achèvement, et qu'il obtient... la vie éternelle dans la lumière sans déclin... « et Lux perpetua luceat eis ».

Et le livre se clôt sur la mort d'Etienne le premier martyr qui « intendens in coelum vidit gloriam Dei et Jesum stantem a dextris Dei ».

P. Goubert S. J.

Istanbuler Forschungen. Herausgegeben von der Abteilung Istanbul des archäologischen Institutes des deutschen Reiches. Band 17, *Kleinasien und Byzanz*. Gesammelte Aufsätze zur Altertumskunde und Kunstgeschichte. 1950. Walter de Gruyter & Co. Berlin W. 35. 162 pages, 18 figures, 67 planches.

Ce 17ᵉ fascicule devait primitivement constituer un volume de « Mélanges » en l'honneur du 60ᵉ anniversaire de la naissance de Martin Schede (20 octobre 1943). La guerre et ses douloureuses suites empêchèrent la réalisation de ce projet. L'éminent président de l'Institut archéologique allemand mourut en février 1947. Il convenait de dédier à sa mémoire ce recueil d'articles de toute première valeur.

N'est-ce pas à « l'Asie Mineure et à Byzance » que le savant archéologue défunt consacra le meilleur de son activité ?

Nous regrettons que le but spécial de notre Revue ne nous permette pas de nous étendre davantage sur des travaux, qui apportent de précieuses contributions à l'archéologie, à la topographie ou à l'épigraphie antiques.

Les articles de Walter Andrae sur les trois ordres de colonnes (p. 1-9), de Kurt Bittel sur la préhistoire de l'Asie Mineure (p. 10-29), d'Ida Bruns sur la coiffure d'une prêtresse asiatique, dont le buste est conservé au Musée byzantin d'Athènes (p. 30-34), mériteraient plus qu'une mention.

Avec des précisions nouvelles, Armin von Gerkan revient (pages 35-39) sur la question du Sanctuaire d'Apollon de Delphes à Milet, qu'il avait traitée au VIᵉ congrès international d'archéologie à Berlin en 1939.

Richard Hartmann étudie « Al-Hadat Al Hamra » (p. 40-50) forteresse qui dès 639 joua un rôle important dans la lutte entre Byzantins et Arabes. Il la situerait volontiers au village kurde actuel Seray-Köy entre Marash et Malatya.

Johannes Kollwitz décrit (p. 51-53) minutieusement « eine spätantike Statuette aus Tyrus ».

La publication des inscriptions de l'agora de Smyrne (1ᵉʳ-3ᵉ siècles), avec un index prosopographique et géographique, par Josef Keil (p. 59-68) rendra de grandes services aux historiens de l'Asie Mineure, ainsi que l'étude exhaustive de Rudolf Naumann et Selahattin Kantar sur le même agora (p. 69-114).

Katharina Otto-Dorn (p. 115-131) apporte d'intéressantes précisions sur « Die Isa Bey Moschee in Ephesus », qu'elle considère comme: nicht nur der früheste Typus der « Hofmoschee » auf anatolischem Gebiet, sondern zugleich der früheste Vertreter der Breitraum-Stützenhalle mit eingeschobem « Transept ».

Gerhart Rodenwaldt présente (p. 132-136) en quelques pages très denses « Stackelbergs Panorama von Konstantinopel ».

Karl Schefold étudie « Die Tonfriese von Pazarli » (p. 137-148).

Alfons Maria Schneider passe en revue les « régions et quartiers de Constantinople » (p. 149-161), en signalant leurs principales particularités. Seules la 13e et la 14e région portaient des noms propres: Galata et Blachernes (ce dernier nom est d'origine thrace). Très souvent au contraire les « vici » (Constantinople en comptait 322) étaient nommés. L'auteur constate que la ville se dépeupla progressivement devant les menaces turques sous les Paléologues. En 1439 les propriétés cultivées à l'intérieur de la ville pouvaient nourrir 40.000 habitants.

Max Wegner fournit sur « zwei oströmische Bildwerke » des remarques judicieuses (p. 159-161). Une Victoire du Musée de Stamboul, que J. Kollwitz attribuait à la fin du règne de Théodose II est par lui replacée à l'époque constantinienne. Par contre, une tête trouvée à Ephèse, que G. Rodenwaldt datait de la fin du IVe siècle, semble à l'auteur contemporaine du règne de Justinien.

67 splendides illustrations complètent ce volume, qui n'est certainement pas indigne du Maître auquel il fut dédié.

P. Goubert S. J.

Noële M. Denis et Robert Boulet, *Romée ou le Pèlerin moderne à Rome.* Troisième édition. Nouveau tirage mis à jour avec son supplément: *Rome Chrétienne et profane en cinq jours,* 12e mille. Desclée de Brouwer et Cie, Paris 1950, p. xxx-982-58.

Est-il utile de rappeler que ce petit livre est un chef d'œuvre ? Déjà lors de la première édition, S. E. le Cardinal Pacelli, alors Secrétaire d'Etat, avait loué « la consciencieuse recherche des sources » qui présida à ce travail (15 juin 1935).

Mgr. Montini dans la préface de la 3e édition relève « avec plaisir les progrès accomplis, les notables contributions apportées dans cette nouvelle édition. Nul doute que cette belle œuvre, de science et de foi, consacrée à la Rome chrétienne et papale, ne soit d'un appréciable intérêt, non seulement pour les archéologues, les historiens et les artistes mais pour la foule des pèlerins... ». Qu'ajouter à de pareils éloges ? Dans ce livre de vulgarisation, mais qui condense une somme considérable d'érudition, passée au crible d'une sévère critique, il nous plaît de souligner que les auteurs ont fait aux influences orientales sur l'art romain du haut Moyen Age une part notable.

Pour s'en convaincre, il n'est que de lire les pages consacrées à Sainte-Marie-Majeure (p. 360-383), Saint-Clément (p. 439-459), Sainte-Praxède (p. 400-406), Saint-Grégoire (p. 472-473), Sainte-Anastasie (p. 569), Sainte-Marie in Cosmedin (p. 571-581), Saint-Georges au Vélabre (p. 581-583), Saints-Côme et Damien (p. 598-601), Sainte-Marie Antique (p. 602-607).

Les rapports entre Rome et Byzance sont partout correctement exprimés. S'il fallait formuler quelques réserves, on pourrait regretter

que l'antique porte byzantine de Saint-Paul-hors-les-murs ne soit pas davantage étudiée (p. 11). Si le concile d'Ephèse est admirablement résumé, les quelques lignes consacrées à Saint Cyrille (p. 356-357) pourraient donner au lecteur pressé une idée incomplète de l'illustre docteur d'Alexandrie.

Enfin plaidoyer « pro domo », si la note p. 383 présente très exactement l'histoire des églises Saint-André et Saint-Antoine, les auteurs dans l'énumération, qui se prétend complète, des « nouveaux bâtiments pontificaux, occupant l'emplacement de l'hôpital des Antonites de Vienne », n'oublient que l'Institut Oriental.

Une Bibliographie très à jour (p. 903-928) rendra de réels services aux érudits. Parmi les « Documents » on lira avec profit des « extraits du catalogue libérien », le tableau des « tituli ecclésiastiques », le « tableau synoptique des Papes et des Empereurs des 6 premiers siècles » (rédigé par le R. P. Jacquin o. p.), la table chronologique des Papes, des Saints, et des Artistes (p. 929-961).

Le texte est illustré par 21 plans et 25 photographies, choisies avec goût.

Paul Goubert S. J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

P. Doroteo Schilling, OFM, *Religione e politica in Giappone* (= Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, 4), Roma 1950 pp. XXIV, 220.

Impr. pot.: Romae, 19 dec. 1950. E. Herman S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex. Vic. Urb.* - 21 dec. 1950 - A. Traglia, Arch. Caes. Vic. Ger.

ROMA — TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9

INDEX VOLUMINIS XVI-1950

1. — LUCUBRATIONES

2. — COMMENTARII BREVIORES

3. — RECENSIONES